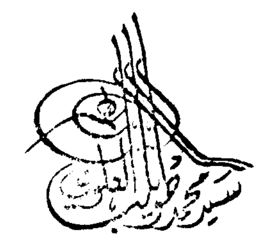
روح الأصول





العلّامة سعيد فودة





روح الأصول

□ روح الأصول
تأليف: العلامة سعيد فودة
الطبعة الاولى: ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

الرقم المعياري الدولي: ISBN: ٩٧٨-٩٩٥٧-٥٤٢-٢٧-٦
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: ٤٥٦٥/ ١٢/ ٢٠١٠



دار النُّور المبين للدراسات والنشر

تلفاكس: ٤٦١٥٨٥٩، جوال: ٠٧٩٥٣٩٤٣٠٩، ص.ب: ٩٢٥٤٨٠ عمّان ١١١٩ الأردن.

البريد الالكتروني: info@darannor.com الموقع على شبكة الانترنت: www.darannor.com

روح الأصول

العلّامة سعيد فودة





2011



سيد محمد كمال الحيدري العلوي

تمهيد

إن أصول الفقه علم يبحث في الأمور الكلية التي ينبني عليها الفقه، والفقه بمعناه الأعم هو العلم بأحكام الدين، وهذا المعنى شامل للأحكام العملية والأحكام العقائدية، فوظيفة علم الأصول الأساسية هي تحديد القواعد الكلية التي ينبني عليها الفقه بالمعنى الأعم الذي ذكرته، أنا أعلم أن معظم الأصوليين يقصدون بالفقه المعنى الأخص فقط، وهو العلم الباحث في الأحكام المتعلقة بالعمليات، ولا دخل له بالعقائد، ولكني أعلم تماماً أيضاً أن حقيقة علم الأصول تتعلق بالفقه والعقائد معاً، وهذا مخالف لما جرى عليه أكثر العلماء، لا أقول كلهم، ولكني أرى الأمر هكذا يجب أن يكون، كما قد صرح بعض العلماء بهذا المعنى.

وإذا تم لنا هذا التمهيد، فإن العلوم تصبح كالتالي، أصول الفقه، ويمكن تسميته بعلم الأصول فقط لئلا يحصل الالتباس المشار إليه سابقاً، وهو العلم الباحث عن الأدلة الكلية التي تنبني عليها العقائد والفقه، فيصبح الأصول علماً دلالياً محضاً، ومن هذا الباب يجب اندراج علم المنطق فيه بوجه ما، ويصبح علم الكلام هو العلم الباحث عن الأدلة اليقينية القائمة على العقائد الدينية، فعلم الكلام يستمد أدلته الكلية من علم الأصول، ثم يستعملها في مصاديقها الخاصة وهي مواضيع علم التوحيد المعهود، وأما علم الفقه فيصير العلم الباحث عن الأحكام العملية من جهة انبنائها على الأدلة الشرعية.

وهذه النظرة إلى علم الأصول تستلزم إدراج مسائل جديدة فيه، ومباحث قوية، يمكن استعارتها من علم الكلام وعلم المنطق وتحريرها ووضعها في كتب علم الأصول.

وأعتقد أن هذه الفكرة إنْ قُدّر لها الانتشار والقبول، فسوف يكون لها أثر كبير في مختلف المباحث.

تعريف الفقه: معرفة الأحكام الشرعية العملية التي طريقها الاجتهاد.

هذا هو التعريف المشهور، وتعليله المختصر كما يلي:

الفقه: هو عبارة عن فعل تعقلي مشروط، فهو من باب الأفعال النفسانية المتعلقة بموضوعها على سبيل الكشف، مما يحدد طبيعتها كإدراك للواقع، وليس المقصود بالإدراك جميع مراتبه بحيث يندرج فيها الحس والوهم والخيال، بل المراد التعقل وهو أعلى مرتبة من مراتب الإدراك والتعقل يقصد منه أصالة الكشف عن الواقع، والواقع هنا هو الأحكام الشرعية، فهي واقع باعتبار واقعية الشريعة، والكشف مطلق بحيث يندرج فيه العلم والظن، ولا تندرج فيه باقي درجات تعلق النفس بالقضايا لعدم فائدتها في إقامة العمل عليها كالوهم والشك.

ومعلوم أن الأحكام الشرعية مفهوم شامل للعملية والعلمية الاعتقادية، ولما كان أغلب العلماء كما ذكرنا يقصرون الفقه على العمليات، فقد ورد في التعريف المذكور تقييد وصف الشرعية بكونها عملية؛ ليخرج بذلك الأحكام الشرعية العقائدية، وأما أنا فأرى الإطلاق أولى من التقييد لتبقى الأحكام الشرعية شاملة في الاستعمال وفي المفهوم للناحية العملية والعلمية، فتبقى بذلك القائمة على القسمين مشروحة في علم واحد لا علمين.

الأحكام الإنشائية والخبرية:

ولنرجع مرة أخرى إلى التفكير في مفهوم المعرفة الذي قلنا إنه شامل للعلم والظن هنا لا لغيرهما، وبالتالي فهو شامل للمقطوع به والبدهي والمظنون، لا للمتوهم ولا للمشكوك فيه، وعلى ذلك فأي دليل يمكننا به الوصول إلى القطع بالحكم الشرعي فهو معتبر في علم الأصول، وأي دليل يمكننا به الوصول إلى الظن بحكم شرعي فهو معتبر شرعاً.

فالقطع والظن معتبران في الشريعة على وجه الإجمال، وهذا لا يمنع التفصيل بعد ذلك، فنقول: إن بعض الأحكام قد لا يقبل فيها إلا إقامتها على أدلة قطعية، وبعضها يقبل فيه الظن.

والظن والقطع يتناولان الأحكام الشرعية كلها علمية كانت أو عملية.

ويبقى الأمر محتاجاً لتوضيح الأحكام التي لا يقبل فيها إلا القطع، وأيها يقبل فيها القطع والظن، وهذا يحتاج إلى بحث من عدة جهات.

فالشريعة عبارة عن مجموعة من المفاهيم المنطوية على أحكام، وهذه الأحكام يمكن قسمتها إلى قسمين رئيسين: الأول حكم متعلق في واقع خارجي، أي له مصداق في الخارج، وحكم ليس له مصداق في الخارج، بل يترتب عليه إيجاد مصداق له في الخارج، والقسم الأول قد نطلق عليه الأحكام الخبرية، وأما الثاني فنسميه بالأحكام الإنشائية.

ومدار القسم الأول على الأخبار، وما يشابهها من الأدلة الكاشفة عن واقع خارجي ثابت، ومدار القسم الثاني على الإنشاءات من الأوامر والنواهي المبيِّنة للأحكام التقييدية التي يضبط بها الشارع أفعال العباد من أجل مصالحهم الدنيوية والأخروية.

فالأحكام الخبرية عبارة عن قضايا تدل على نسب كاشفة عن مصاديق ثابتة في الخارج، فهي أي النسب تابعة لما في الخارج.

والأحكام الإنشائية هي قضايا تدل على نسب تثبت بنفس القضية.

والحكم الخبري يكون المقصود منه أن يتعلق المكلف بهذا الحكم والنسبة تَعَلُّقَ اعتقاد، وأن تتكيف به نفسه، أي يكون المقصود منه تصديق المكلف به، بمعنى إذعانه لهذه النسبة بتصديقه بها. والحكم الإنشائي يكون المقصود منه تعلق المكلف به وإذعانه له بأن يقوم بفعل يكون ناشئاً عن تصديقه وإذعانه لهذا الحكم.

ومثال الحكم الخبري ما نفهمه من قوله تعالى: (الله لا إله إلا هو)، فهذه نسبة تامة خبرية، وهذه النسبة دالة على مصداق خارجي لها، فصدق هذه النسبة تابع لثوت هذا المصداق، ولم ترد هذه القضية في الشريعة لمجرد الإعلام، بل للاعتقاد بهذا العلم والتصديق به، فحقيقتها خبر يلزمه الإنشاء، فهي خبر من حيث دلالتها على هذه النسبة التامة، وهي معنى قولنا: (الله لا إله إلا هو) النافي لمعنى الألوهية عن أي موجود غير الله جل شأنه. والجانب الإنشائي منها هو كون هذه القضية أُوْرِدَتْ مورد الخبر وأُرِيْدَ بها الإنشاء، أي إنشاء التصديق بها في نفس المكلف، فالمطلوب من المكلف أن ينشئ بإرادته إذعانه بهذه القضية في نفسه بعد علمه بها، فعلمه بها حاصل بمجرد قراءتها، لا بجهد زائد على مجرد توجهه لقراءة الآية، وأما الإذعان فهو عبارة عن فعل نفسي مترتب على هذا العلم، أي أن الإنسان المكلف عندما يحصل فيه هذا العلم المتعلق بالنسبة الخبرية، يلزمه توجيه إرادته لإنشاء الإذعان في نفسه هو بهذه النسبة الخبرية.

والحاصل أنه لم يترتب على الحكم الخبري إلا إنشاء فعل أو هيئة في نفس المكلف لا في خارج نفسه، وهذا هو المقصود بالقول إن العقائد يقصد منها مجرد الاعتقاد بها لا العمل، لأن العمل هو عبارة عن أمر خارج النفس الإنسانية، وأما الاعتقاد فهو فيها. فالحكم العقائدي لا يترتب عليه سوى ما في النفس من الإذعان.

فالقضية الخبرية إذا اعتبرناها من حيث ما هي نسبة فمصداقها واحد، وهو الله جل شأنه القائم بنفسه، وهذا المصداق ثابت قبل ثبوت هذه القضية الخبرية، وهي جاءت بعده لتكشف كشفاً دلالياً للمكلف عن ثبوت هذا المصداق، فليست هي التي أوجدت المصداق في الخارج، بل هو ثابت بنفسه، وهي عرّفتنا به.

ثم ترتب على علمنا بهذه النسبة قيام هيئة نفسية هي الإذعان للنسبة، وهي معنى الاعتقاد الفعل، ولا شك أن كلاً من علمنا بالنسبة وإذعاننا بها مطلوب

للشارع، لتحصل مطابقة ما في النفس لما في الأمر نفسه.

وأما مثال الحكم الإنشائي، فقوله تعالى: (أقيموا الصلاة)، أو (أقم الصلاة)، فـ(أقم) فعل أمر، والصلاة عبارة عن مجموعة من الأفعال المترتبة بهيئة خاصة.

وفعل الأمر يقصد منه دفع المكلف إلى إنشاء المأمور به، وهو ما تعلق به الأمر، وإنشاؤه المقصود هو تحصليه في الخارج، وهو معنى الإنشاء، ومعنى ذلك أن الصلاة عند تعلق هذا الحكم بالمكلف ليست موجودة في الخارج مطلقاً، وإلا كانت حاصلة، ولو كانت كذلك فيكف يؤمر المكلف بتحصيلها، وتحصيل الحاصل محال، وربما يتساءل البعض هنا أنه إذا كانت الصلاة معدومة في الخارج عند تعلق هذا الأمر بالمكلف، فبماذا يتعلق الحكم؟ أي ما هي الصلاة التي تعلق بها الحكم؟ وهل هي معدومة مطلقاً؟

والجواب : الصلاة عبارة عن كلمة دالة على مفهوم معين، هو عبارة عن الحركات والأقوال المخصوصة، وهذا المفهوم موجود في الذهن، ومن هذه الجهة جاز تعلق الأمر بها، فكأن حاصل المعنى هو: أن هذا المفهوم في ذهنك أيها المكلف والمسمى بالصلاة، ينبغي عليك تحصيله في الخارج، أي عليك إنشاؤه في الخارج أيضاً زيادة على حصوله في ذهنك.

وهكذا، ففي مقام الحكم الإنشائي يكون المطلوب أمرين: الأول هو تحصيل مفهوم المأمور به في الذهن، أي تصوره تصوراً مطابقاً لما جاء في الشريعة، والثاني هو إنشاء هذا المفهوم في الخارج، لا من حيث ما هو مفهوم، فهذا مستحيل، لأن محل المفاهيم الذهن لا الخارج، بل يكون المطلوب هو إنشاء فعل في الخارج يصح صدق هذا المفهوم عليه.

ومن هذا نرى أن الحكم الإنشائي قد يوجد له مصداق أيضاً، ولكن المصداق تابع للحكم لا سابق عليه.

وهذا هو الفرق بين الحكم الخبري والحكم الإنشائي.

ويمكن لنا أن نستمر على نفس هذا النسق من التحليل، ونقول:

إن المطلوب في مقام الحكم الخبري هو مطابقة النسبة المذعن بها لما في الخارج، إما مطابقة تامة أو إجمالية.

وكذلك فالمطلوب في مقام الحكم الإنشائي هو إنشاء مصداق بحسب المفهوم الحاصل في الذهن من فهمنا لخطاب الشارع أيضاً؛ لأن مصدر هذا المفهوم هو عين الخطاب، أي أن الخطاب هو منشئ المفهوم في ذهننا.

ولكن في مقام الحكم الخبري، فليس الأمر كذلك كلياً، لأن الخطاب الشرعي نفسه يتكلم عن مصداق خارجي قائم بنفسه، وهذا المصداق هو منشأ الخطاب، وهو منشأ النسبة الذهنية أيضاً، إما مباشرة إذا أمكن للذهن الوصول إليها أو بواسطة الخطاب، وهذا قد يقال في الأحكام الإنشائية أيضاً، ولكننا مشينا على مذهب أهل السنة القائل بأنه لا حكم بترتب الثواب والعقاب إلا بالشريعة.

فالمكلف يكون مواجهاً مباشرة للخطاب الشرعي الإنشائي، وعليه أن يحصِّل من الخطاب مفهوماً حتى يحصله في الواقع، ولا يوجد سبيل آخر للوصول إلى المفهوم إلا من الخطاب الشرعي، فلا يوجد ضابط خارجي ومصدر للمفاهيم الإنشائية.

وأما في حال الخطاب الخبري، فيمكن الوصول إلى بعض المفاهيم والأحكام الخبرية عن طريق تعقل الأمر في نفسه، كوجود الله تعالى، لا يتوقف العلم به على فهم الخطاب الشرعي بل التسليم بالخطاب متوقف على معرفة وجود الله تعالى، وكذلك يتوقف الشرع من حيث ثبوته على أمور أخرى غير وجود الله، ولهذا فإنه يوجد ولو إلى حدٍّ ما مصدر معرفي للمفاهيم الشرعية الخبرية أو لبعضها.

فانحصر مصدر الحكم الإنشائي في الشريعة، ومصدر الحكم الخبري في الشريعة والمصادر المعرفية الأخرى المعتبرة، هذه هي الخلاصة أو النتيجة مما مضى.



عندما نقول إنه في الحكم الإنشائي يكون عندنا طرفان: الأول الشريعة والثاني المكلف، وتكون العلاقة بين المكلف والشريعة كما هي بين المتلقي والملقي، أو الفاعل والمنفعل، فليس للمكلف في جانب الحكم الإنشائي إلا جانب المستقبل، فلا فعل للمكلف في الحكم، ولا مدخلية له فيه إلا من حيث هو فاهم له ومعتقد به، فالعقل البشري لا مدخلية له في إنشاء الحكم الإنشائي.

وأما في الحكم الخبري فهناك ثلاثة أطراف: المخبِر، وهو الشريعة، والمخبر عنه، وهو الواقع، والمخبَر وهو المكلَّف، فالشريعة تخبر المكلف عن أمر واقع وتطلب منه الاعتقاد به، والمكلف يستقبل الحكم من الشريعة، وما يتلقاه المكلف تحديداً أمران: الأول هو النسبة الخبرية المطابقة للواقع والكاشفة عنه، والثاني هو الطلب من المكلف الأخذ بهذه النسبة على سبيل الاعتقاد والإذعان؛ تعبداً لا على سبيل الكشف والعلم فقط، فهناك أيضاً طرف هو الواقع، وهو في الحقيقة ليس ناشئاً عن الشريعة، بل الشريعة كاشفة عنه وهو ثابت قبلها.

لو افترضنا الآن أن المكلف يمكن أن يكشف عن هذه النسبة الخبرية التي وردته عن طريق الشريعة، لو افترضنا أن المكلف يمكن أن يكشف عن هذه النسبة بمجرد عقله أو بوسائل أخرى غير متوقفة على الشريعة، فهل يترتب على ذلك كون العقل داخلاً أو متدخلاً في الحكم الشرعي، أي هل يترتب على ذلك كون العقل حاكماً.

إن كون العقل كاشفاً عن النسبة الخبرية يلزم عليه كونه حاكماً في ثبوت أو عدم ثبوت النسبة في نفس الأمر، ولكن هذا القدر المنسوب إلى العقل لا يلزم عنه كونه حاكماً كحاكمية الشريعة؛ لأن الحكم الشرعي المقصود أصالة عند الإطلاق إنما هو الربط بين مفهومٍ ما، سواء كان نسبة خبرية أو إنشائياً، وبين المكلف وترجيح الاعتقاد أو العلم به، أو عكسه؛ من أجل رضى الله تعالى، هذا القدر الخاص لا مدخلية للعقل

فيه مطلقاً كما يتبين لك من تحليلنا السابق.

وقد يقول قائل: هل يلزم على ذلك إمكان طلب الشريعة بالاعتقاد بأمر باطل غير مطابق للواقع، فإن جاز ذلك فهو مناقض للعقل، وهذا يلزمه التناقض بين العقل والشريعة، وإن لم يكن جائزاً، فلم لا يقال إن كل ما كشف العقل عنه أنه حق أي مطابق للواقع أو للأمر في نفسه فيلزمنا الحكم بأنه يلزمنا الاعتقاد بهذا الحكم مطلقاً، فيصبح هناك تلازم بين كون الأمر حقاً وبين كونه مطلوباً مطلقاً من المكلف.

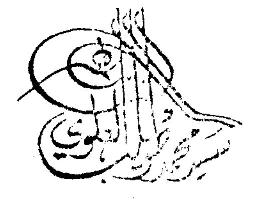
والجواب يتم بالقول بعدم التلازم بين كون الشيء حقاً وبين كونه مطلوباً، وإلا لزم الطلب من المكلف بالاعتقاد بكل ما هو مطابق للعالم والموجودات، بل لزم تكليف المكلف بالعلم بحقيقة الله تعالى، وبحقائق الأمور الموجودة، وبأحكام المعدومات نفسها، وهذا اللازم غير حاصل، إذن يلزم عدم وجود تلازم بين كون الأمر حقاً وبين كونه مطلوباً.

ولا يقال: بأن ذلك يلزم عليه إمكان التكليف بما هو غير مطابق، بل غاية ما يلزم هو التكليف ببعض ما هو حق لا بكل ما هو حق، ويمكن ثبوت بعض الحق غير متعلق به التكليف والطلب، وهذا هو الحاصل بالفعل.

والأصل الذي نراه ينبني عليه هذا القول هو أن الشريعة لم تكلف إلا بالقدر الذي يتم به إرشاد الناس إلى الهدى وإخراجهم من الضلال، فغاية الشريعة هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، وليس هدفها تعليم الناس جميع حقائق الأمور، بل بعضها إما مجملاً أو مفصلاً، وبالقدر الكافي لإقامة الإرشاد.

وهذا هو ما يفسر مجيء بعض المعارف مجملة، مع إمكان تفصيل العقل فيها، والله أعلم.

وهذا هو السبب في مجيء بعض العقائد مجملة حتى مع عدم إمكان معرفة العقل لتفاصيلها، فالمنظور إليه هنا هو القدر الكافي لإقامة الشريعة الهادية إلى الخير



بالذات في الدنيا والآخرة. وأما كون العقل قادراً على معرفة أكثر من ذلك أو غير قادر فهو ليس من مبادئ الشرائع ولا يؤثر هنا.

ولابد أن نؤكد هنا أن الشريعة لا يمكن أن تأمر الناس بما يخالف العقول مطلقاً، والشريعة لا تفرق بين الخواص والعوام في أوامرها إلا من جهة التفصيل والإجمال، بمعنى أن الخواص قد يتعلق بهم التكليف بتفاصيل الشريعة، وأما العوام فقد يقتصر تكليفهم على المجملات، ومعلوم أن الإجمال لا ينافي التفصيل ولا يعارضه، وهذا ينفي ما قاله البعض من أن الشريعة تأمر العوام بالاعتقاد بما هو باطل في نفس الأمر، أي مع علم الشارع ببطلانه، إلا أنه يأمر المكلف بالاعتقاد بما هو باطل، وهذا التحليل ينفي أيضاً ما يدعيه البعض من عقائد تناقض العقول وتعارضها مطلقاً في نفس الأمر، حتى مع قولهم بأنها غير معارضة للعقول ولا للشريعة بحسب نظرهم هم.

الأحكام الشرعية

الفهم السابق للأحكام يدلنا على أن الشريعة الدينية أنزلت لهدف كلي وبوسيلة، الهدف هو إسعاد الناس، وهو المعبر عنه بإخراجهم من الظلمات إلى النور، والإسعاد المذكور شامل للدنيا والآخرة، أي للمرحلتين الأساسيتين للإنسان في حياته الخالدة، وأما الوسيلة التي تتبعها فهي تقييد إرادة الإنسان في ضمن بعض إمكاناتها دون بعض، أي توجيهها وتحريكها في نمط معين دون غيره، لأن السعادة دنياً وأخرى لا يتوصل إليها الإنسان إلا بأعماله عادة بحسب ما جعله الله تعالى، فهي نتيجة عقلية أو وضعية لأفعاله، والأفعال الإنسانية معلولة عادة بإرادته وقدرته على الاكتساب، فالأصل إذن هو الإرادة والقدرة على الاكتساب، ومن هنا فقد اهتمت الشريعة بهذا الجانب لأنه هو الأصل.

وهذا الأمر، أعني توجيه الإرادة والقدرة الإنسانية على الاكتساب، ضبطته الشريعة بالأحكام، فالأحكام هي التي توضح للإنسان الطريق الذي يسير فيه، أو هي عين الطريق الذي يلزم الإنسان السير فيه، فيتحدد مسار الإنسان واتجاهاته بنفس الأحكام، فالأحكام هي الموجه للإنسان إلى السعادة التي هي هدف الشريعة الدينية.

فالأحكام الشرعية لها أهمية عظيمة في الحياة الإنسانية، ولهذا فقد كانت الأحكام الشرعية مدار البحث في عدد من العلوم الشرعية من جهات مختلفة، وقد تناوبت علوم ثلاثة دراسة الأحكام، وهذه العلوم هي علم الكلام وعلم الأصول وعلم الفقه، وكل علم منها تناول الأحكام من جهة خاصة، وبالاطلاع على جهات بحثها جميعها يتضح مفهوم الأحكام الشرعية، وسوف أوضح فيما يلي الجهة التي يبحث فيها كل علم من هذه العلوم مسألة الأحكام.

أولاً: علم الكلام

لما كان هذا العلم يبحث في إثبات الأصول الكلية للمفاهيم الدينية سواءً كانت عقائدية أم عملية، فقد لزم أن يبحث في إثبات الأصول الكلية التي تنبني عليها الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها، ومعنى الثبوت هو الجواب على السؤال القائل: هل يمكن أن تصدر الشرائع عن الله تعالى، أي هل يجوز في العقل أن يكلف الله جل شأنه البشر بأعمال معينة؟ وذلك بغض النظر عن تفاصيل هذه التكليفات وتصورها بأجزائها وجزئياتها، فالكلام واقع فقط على مستوى مجرد التكليف ومفهومه العام.

الأصول التي نعتبرها شرطاً لثبوت ما ذكرناه هي كما يلي:

١. وجود الله تعالى: وهذا الأمر يتكفل علم الكلام بإثباته كما هو معلوم.

٢. كون الله عالماً قادراً مريداً: وهو ثابت في علم الكلام أيضاً.

٣. كون الله قادراً على تعليم الناس ما يريده بالوحي، أو بالإلهام، أو بأفعال



خاصة تدل الناس على ما ذكر، فالإلهام هو أن يخلق الله تعالى علوماً خاصة مباشرة في نفس الإنسان، والوحي هو أن يقوم أحد الملائكة بإبلاغ العلوم إلى إنسان هو الرسول، وأما الأفعال الخاصة فهي كالمعجزات والألواح المكتوب فيها كلام دال على مفاهيم وأوامر، وبشكل عام هي الشرائع التي يوجدها الله تعالى وينزلها إلى الناس لكي يعملوا بها. وهذا الأمر مترتب على إثبات وجود الله واثبات علمه وقدرته وإرادته، ولولا ذلك لما سلم أحد بإمكان وجود حكم لله تعالى متعلق بالبشر.

وبما مضى يثبت إمكان وجود حكمٍ لله تعالى متعلق بالبشر، وإمكان إعلام الله تعالى للناس بأحكامه، وإمكان علم الناس بها، وهذه الأمور هي الكافية لإثبات إمكان صدور الأحكام من عند الله تعالى.

ثانياً: علم الأصول

بعد أن يثبت علم الكلام كون الله حاكماً، ويثبت إمكان علمنا بأحكام الله تعالى،

يتناول علم أصول الفقه هذه القضية كمسلمة، ويبني عليها، فيشرع في محاولة معرفة ماهيات

ومعاني ومفاهيم الأحكام التي يمكن صدورها من عند الله تعالى، ومعرفة أحكامها وقوانينها.

وذلك مثل تفصيل الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام، وهي الوجوب، والحرمة، والندب، والكراهة، ثم الإباحة، ويبحث في مفهوم كل واحد منها، ويبحث في أحكام الوجوب والحرمة..... إلخ، ثم يقسِّم علم الأصول الأحكام إلى التكليفية والوضعية كالصحة والفساد، ويبحث في حقائقها كذلك.

ويبحث في الحاكم والمحكوم عليه كتكملة لموضوع الأحكام.

ثالثاً: علم الفقه

عندما يتم بيان مفاهيم وعلاقات الأحكام الشرعية في علم الأصول، يتناول علم الفقه هذه النتائج، ويستعملها كمسلمات ليبني عليها، وبناء الفقيه يكون من حيث البحث عن مصاديق هذه الأحكام، فهو يبحث عن الأفعال التي يفعلها الإنسان وتوصف في الشريعة بأنها واجبة أو حرام أو مكروه..إلخ، ويبين الفقه كذلك ما هي الأفعال التي تطلب الشريعة من المكلف أن يقوم بها، وعلى أي هيئة يجب عليه تحصيلها، هل على سبيل الوجوب أو الحرمة أو الكراهة . . . إلخ.

فالأحكام موضوع كلامنا، تصبح في آخر مرحلة عبارة عن وصف تفصيلي لجميع الأفعال الإنسانية، بحيث يؤدي به ذلك إلى السعادة، فالله تعالى أنزل الشريعة لتضبط أفعال الإنسان بالأحكام من أجل إكسابه للسعادة في الدنيا والآخرة.

هذه هي الجهات التي يبحث كل علم من هذه العلوم الثلاثة في مبحث الأحكام الشرعية، وكما نرى فإن كل علم يكمل ما بدأه العلم الآخر، وأعم العلوم مبحثاً وموضوعاً هو علم الكلام، ثم يأتي بعده علم الأصول، ثم علم الفقه الباحث في الجزئيات والأفعال وأحكامها الجزئية.

الأحكام الشرعية من حيث مباديها

لا ريب في ظهور أصالة أخذ الأحكام من الشريعة لا من غيرها من المصادر والمبادي، فمجرد إضافة الأحكام إلى الشرع يستلزم ما ذكرناه من الأخذ من الشريعة، وهذا من حيث المبدأ. ولكن، لو نظرنا في الإنسان بما هو عارف وعالم، وإلى الأحكام موضوع المعرفة ولواحقها وشروطها فهل يمكن أن يوجد مبدأ آخر غير الشريعة لأخذ الأحكام؟

لبيان هذا لابد أن نوضح مفهوم الحكم من بعض الجهات.



الحكم مطلقاً معناه نسبة أمر إلى أمر مطلقاً، وهذا التعريف شامل لجميع أنواع الأحكام المتداولة، أقصد الشرعية والعرفية واللغوية والعقلية، وقسمة الأحكام إلى هذه الأقسام هو بالنظر إلى مصدر الحكم أو الحاكم هل هو الشرع أو العرف أو العقل، فإذا حصرنا الأحكام في الشريعة، فلا بد أن نعلم ما هي حقيقة الأحكام التي لا تؤخذ إلا من الشريعة، وإذا قلنا بأن العقل حاكم، فيلزم أن نعلم في أي شيء بالضبط هو حاكم، وهكذا بالنسبة للعادة.

ماهية الحكم الشرعي وحقيقته

لا ريب في أن الأحكام الشرعية هي أحكام اعتبارية وضعية، ومعنى ذلك أنها ثابتة بإرادة الواضع، وليست ثابتة في نفسها بلا توسط إرادة الواضع، وهذا هو معنى قول أهل السنة إن العقل ليس بحاكم في الشريعة، بمعنى لا حكم إلا لله، لأن الله تعالى هو الذي أراد تخصيص أنواع معينة من الأحكام بنا، ومعنى ذلك أن هذه التخصيص لم يكن بشيء قبل تعلق إرادة الله تعالى به، ومعنى ذلك أيضاً أن هذه النسب والأحكام ممكنة في نفسها وليست بواجبة، أي أن العقل عندما ينظر فيها لذاتها لا يحكم بلزوم ثبوتها هي بعينها، بل يمكن عنده ألا تثبت مطلقاً.

ولا يخفى أن هذا الكلام مبني على أصول عقائدية، ككون الله فاعلاً مختاراً، وأن الله تعالى لا يجب عليه شيء مطلقاً، فلا يجب عليه الصلاح ولا الأصلح لعباده ومخلوقاته، وأن الممكن لا ينقلب واجباً لذاته بعد إيجاد الله تعالى له.

وقد ذكرنا أن الشريعة فعل من أفعال الله تعالى، وبالتالي فهي تابعة لإرادته ولتخصيصه لحقيقتها على الصورة التي هي عليها الآن.

وقد يتصور البعض أن القول بأن الأحكام وضعية يستلزم كون الشريعة ليست مطابقة للمصلحة، أو إمكان ذلك، ولكن هذا التوهم غير صحيح؛ فهو مبني على أن

مصلحة الإنسان لا تتحقق إلا بشريعة معينة بالذات وإلا بأحكام واحدة بعينها، ولا دليل على ذلك عند العقل، بل مقتضى كون الشريعة ممكنة وتابعة للإرادة والوضع هو كونها أحد احتمالات ممكنة، وكل من هذه الاحتمالات تتبعها مصلحة وفائدة الناس، ولا ينافي هذا كون الشريعة أفضل هذه الممكنات للبشر، فالمصلحة والفائدة للناس ليست مترتبة على أمرٍ واحد بعينه، ومن هنا حصل تعبدنا لله تعالى بالتزامنا هذا الإمكانَ دون غيره، فالبشر قد يتوهمون إمكان اختراع أحكام أخرى غير الشريعة الدينية تكون ملائمة لرعاية مصلحة البشر، ولكن الله تعالى أمرهم بالتزام شريعة معينة من بين هذه الممكنات المتصوَّرة في عقولهم، وتعبدهم بذلك، وهذا كما ترى لا يعارض ترتب مصلحة البشر على التزامهم بالشريعة مع كونها وضعية اختيارية، مما يعني كونها ممكنة بين ممكنات. ولعل ما قلناه هنا يكون الأساس العقلي التام لتجويز اختلاف الفقهاء والمجتهدين في المذاهب العملية، وتصحيح الشارع لهذا الاختلاف وترتيب الثواب لكل واحد من المجتهدين.

فالأحكام من حيث المصدر من عند الله تعالى فهو الحاكم، وهو الشارع، ولكن للأحكام موضوع ولها هدف بنص الشريعة، فموضوعها عين البشر، وهدفها إيصالهم إلى السعادة والخير بالذات، ولا شك أن كل واحد يمكنه أن يدرك أن هذا الأمر أو ذلك فيه سعادة له، إن لم يكن إدراكه حاصلاً ابتداءً، فإنه قد يحصل بإرشاد المرشد وهداية الحكيم، وهذا هو الحاصل في كثير من الأحكام الشرعية، فقد يدرك الإنسان مصلحته بلا واسطة، وقد يدركها بواسطة، وقد يدركها على سبيل القطع، وقد يدركها على سبيل الظن أو الشك، وكل هذه المراتب واقعة حاصلة، والشريعة جاءت لتبين للإنسان مصلحته في كل هذه المراتب، ما كان منها واضحاً وما كان منها غير واضح، فالشارع أنزل جملة من الأحكام لتضبط أفعال الإنسان وتبلغه هداه في مختلف هذه الجهات، وحينئذ فقد يوجد حكم شرعي في جهة من الجهات، ويتوصل



إليه الإنسان بعقله على سبيل القطع، وقد يوجد حكم شرعي في أمر آخر ولا يستطيع العقل إلا أن يرجحه ترجيحاً، وقد يوجد حكم شرعي لا مدرك للعقل فيه. كل هذه الاحتمالات جائزة وواقعة.

ومن جهة أخرى فقد تُعَلِّقُ الشريعة بعض الأحكام الشرعية على أمور حسية ومنافع أو مفاسد يمكن للإنسان أن يدركها بنفسه، وفي هذه الحالة تكون المصلحة والمفسدة مدركتين بالشرع والعقل، أما الحكم الشرعي فهو مدرك بالشريعة فقط، ولكن يوجد للعقل هنا ترجيح لتحصيل الفعل أو اجتنابه، ولا يوجد له ترتيب لثواب أو عقاب أخروي أو دنيوي على هذا الفعل أو الكف، وإن وُجِدَ فإنه لا يستطيع الجزم بأن ما رتبه من ثواب أو عقاب أو ذم أو مدح موافق لما هو عند الله من ذلك. فمدرك العقل يكون في هذه الحالة مجرد المصلحة والمفسدة من دون ترتيب مدح أو غير ذلك إلا باعتبار نفسه أو من يتواضع هو معه على ذلك، ويقبل ذلك منه.

والمقصود من هذا أنه لا تلازم عقلي محدد تام التحديد بين ما يراه الإنسان مصلحة وبين حكم الشريعة بحسن الفعل، ولا بين ما يراه الإنسان مفسدة وبين حكم الشريعة بقبحه، لأن ما يراه الإنسان كذلك قد يكون مخطئاً فيه، وقد يكون مصيباً، ولكن الشريعة اختارت مصلحة أخرى غير ما تعلق بها هو، ولا يقال إن ما اختارته الشريعة وأمرت به قد لا يكون مصلحة مطلقاً، بل هو مصلحة قد لا يدركها الإنسان بنفسه أو لا يدركها إلا بعد تجريبه لها وتلبسه بها.

ويمكن القول بأن كل ما هو مصلحة فقد أمرت به الشريعة، ولذلك فإن الفعل الواحد إذا أمكن تحصيله على وجه النفع بعدة وسائل وطرق فكل هذه الوسائل والطرق جائزة، وللمكلف أن يختار منها ما يريد هو، وعلى هذا تكون الشريعة قد استوعبت جميع المصالح المتصورة، وأجازت للبشر الاختيار في ضمن ذلك، وهذا وجه من وجوه حرية المتشرعين، أقصد اختيارهم من متعدد.

ولكن لا يبعد أن يكون هناك عدة مصالح ممكنة وتختار الشريعة إحداها ليتعبد الناس باتباعهم لهذا الحكم مع إمكان غيره، وهذا لا يترتب عليه محظور.

وما دام الأمر كذلك، فلا يبعد أن تعلق الشريعة بعض الأحكام على إدراك الناس لحسن الأشياء وقبحها، بأن تقول لهم: مهما عرفتم المنفعة في شيء فهو حلال، ومهما عرفتم المفسدة في شيء فهو حرام، وهذا لا يستلزم كون الناس هم الحاكمين بل الشريعة هي الحاكمة، ولكن غاية ما في الأمر هو ترتيب التعلق التنجيزي التفصيلي للحكم بالإدراك الجزئي الحاصل عند الإنسان.

والحاصل من ذلك كله أن الأحكام في كل أحوالها تكون شرعية، ولكن متعلقاتها وموضوعاتها تكون عقلية فإدراكك للمصلحة والمفسدة ليس عين الحكم، بل الإلزام بهذه المصلحة أو تلك هو الحكم، فإدراك المصلحة قد يكون عقلياً، ولكن الحكم المتعلق بها لا يكون إلا شرعياً، وعدم التمييز بين هذين الأمرين قد يسبب الخلط عند البعض، فيظن أنه مهما أدرك الحسن والقبح فهو مدرك للحكم الشرعي، والحقيقة، أن الإنسان قد يدرك الحسن والقبح في أمور كثيرة ولكن إلزام غيره بهذا الإدراك لا يتأتى له إلا بالحكم الشرعي أو بموافقة غيره له في هذا الإدراك وإرادته الالتزام به.

فالأحكام كلها شرعية بهذا المعنى.

والسبب في تفريقنا بين هذين المعنيين هو واقعي، لأن إدراك الحسن والقبح بمعنى إدراك المصلحة والمفسدة، لا يتوقف إلا على إدراك الملائم والمنافر للإنسان، وهذا ممكن حصوله للإنسان في أكثر الجزئيات، ولا نقول في كلها، فإدراك الملائم ممكن بلا توقف على الشريعة فيما ذكر، ولكن معنى الحكم هو أن الله رتب الثواب على هذا الفعل ورتب العقاب على غيره، أو أن الله رتب المدح على فعل والذم على غيره في الدنيا أو الآخرة، ومعرفة ترتيب الله للمدح والذم لا يتأتى إلا بوسيلة من

عند الله وهي الشريعة، لأنه لا تلازم كلياً بين المصالح والمفاسد وبين أوامر الله تعالى ونهيه، بالصورة التي ذكرناها، فالإنسان لا ينتقل عقله من إدراك المصالح والمفاسد إلى إدراك أحكام الله تعالى على سبيل القطع، إلا بواسطة من عند الله.

الأحكام الشرعية من حيث ما تتعلق به

لما كانت الشرائع إنما جاءت لبيان الطريق الذي على الإنسان سلوكه للوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة، وكانت الأحكام الشرعية هي حقيقة تلك الطريق، فقد ترتب على ذلك أن تتنوع الأحكام بحسب الأمور التي تعلقت بها أي بحسب الأمور التي جاءت الشريعة لتضبطها.

وزيادة على ذلك، نقول: إن الشريعة إنما جاءت لضبط سلوك الإنسان واعتقاده، فلذلك ورد في الشريعة أحكام عقائدية تضبط الجانب الثاني، وأما السلوك، فهو متعدد الجهات والأطراف، فهناك سلوك الإنسان مع ذاته وسلوك الإنسان مع غيره من البشر وغير البشر.

ولا ريب أن السلوك متوقف على تصور المفهوم، لأن كل فعل إنساني له غاية وهدف، وله شروط وأسباب، فلذلك وردت الأحكام لضبط أفعال الإنسان وتوجهاته من حيث ما هي نسبة بين الإنسان والمفعولات التي يفعلها، وجاءت أيضاً لبيان حقيقة المفعولات في أنفسها، وكذلك جاءت لتضبط العلاقة بين الحوادث الكونية وبين الأحكام الشرعية.

وفي هذا المقام يوجد أطراف، الطرف الأول هو الإنسان من حيث ما هو فاعل؛ لأنه مكلف والطرف الثاني الحكم الشرعي المتعلق بالإنسان الفاعل، والطرف الثالث الحكم الشرعي المتعلق بالأفعال أنفسها، والطرف الرابع مزيج مما سبق، وهو ترتبات حكمٍ شرعي إما على فعل إنسان أو حادثة كونية أخرى.

الأحكام التكليفية

فالفاعل إذا اتجه إلى تحصيل الفعل واكتسابه، لابُدَّ أن تكون نفسه متوجهة إلى هذا الفعل، والتوجه عبارة عن شوقٍ وقصدٍ، والشوق والقصد يتفاوت شدة وضعفاً، ولهما مراتب، فقد يكون الشوق والقصد إلى الفعل قوياً بحيث لا يغيب عن الإنسان، ولا يكون في نفسه احتمال جواز أن يترك شوقه وينفصل عنه، وقد يكون الشوق لا إلى تحصيل الفعل الخارجي، بل إلى الكف عن الفعل الخارجي، والمقصود بالكف كف النفس وقطع علائقها بالفعل الخارجي. وهذا الكف أيضاً قد تقصده قصداً جازماً لا ارتياب معه، ولا تجويز لتركه، وقد تكون درجة شوقك إليه وقصدك نحوه أقل من ذلك، وهكذا، فالقصد إلى الأفعال يتفاوت شدة وضعفاً في نفس الإنسان الفاعل، وقد جاءت الشريعة لتضبط توجهات الناس نحو الأفعال؛ لتضعها في مراتب، بعضها أقوى من بعض، سواءً من حيث الفعل أو الكف عنها، وربما ساوت الشريعة في بعض الأفعال الخارجية بين التوجه نحو تحصيلها أو الكف عنها من حيث الشريعة، فأرجعت تقدير هذا الأمر إلى الإنسان نفسه ليختار ما يريد.

وهذا النوع من الأحكام وهو الذي يقيد ويضبط درجات توجهات الإنسان إلى مختلف الأفعال يسميه أهل الاختصاص بالحكم التكليفي، لأن فيه تكليفاً للإنسان يضبط شوقه وقصده نحو الأفعال المختلفة، ولا ريب أن مجرد الضبط أي ضبط النفس على هذا النمط فيه كلفة ومشقة على الإنسان، والمشقة والكلفة تتفاوت من فعل لفعل كما هو بيِّن.

والحكم التكليفي ينقسم إلى الأقسام التالية:

- الوجوب: هو الحكم الضابط للتعلق والشوق بين الفاعل والفعل، بحيث لا يصح تركه، فالقصد نحو الفعل يجب أن يكون ثابتاً لازماً لا يصح سقوطه،

وهذا الحكم تابع لطلب تحصيل الفعل من المكلف طلباً جازماً، والفعل الذي تعلق به الوجوب يسمى واجباً، فالواجب هو الفعل الذي طلبه الشارع طلباً جازماً، ويترتب على الطلب الجازم أن الإنسان إذا فعله أثيب على هذا الفعل، إذا تركه يعاقب عليه، ولذلك عرّفه بعض العلماء بأنه الفعل الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه فهو تعريف باللازم، ويطلق على الواجب اسم الفرض أيضاً.

- الحرمة: وهو الحكم الضابط للتعلق والشوق بين الفاعل والفعل، بحيث لا يصح فعله، بل يلزم الكف عن الفعل، أي منع النفس عن التوجه إليه مطلقاً، فالقصد نحو الكف عن الفعل يلزم أن يكون ثابتاً لا يصح سقوطه، وهذا الحكم تابع لطلب الكف عن الفعل من المكلف طلباً جازماً، والفعل الذي تتعلق به الحرمة يسمى حراماً، فالحرام هو الفعل الذي طلب الشارع الكف عنه طلباً جازماً، ويترتب على الطلب الجازم هذا أن الإنسان إذا لم يكف عن الفعل عوقب على الفعل، وإذا كف عنه أثيب عليه، ولذلك عرّفه بعض العلماء بأنه الفعل الذي يثاب تاركه ويعاقب فاعله، فهو تعريف باللازم عنه، ويطلق على الحرام اسم المحظور أيضاً.

- الندب: وهو الحكم الضابط للتعلق والشوق بين الفاعل والفعل، بحيث يكون تحصيل الفعل راجحاً حسنه عند الشارع، ولكن لم يصل رجحان تحصيله إلى حد عدم جواز الترك، بل لو تركه فلا يعاقب. فتحصليه في الواقع الخارجي راجح في نظر الشارع على عدم تحصيله. والفعل الذي يتعلق به هذا الحكم يسمى مندوباً، فالمندوب هو الفعل الذي طلب تحصيله طلب راجحاً لا جازماً، فإذا تركه المكلف لم يترتب عليه عقاب، ولكن إذا فعله أثيب، ولذلك عرّفه بعض العلماء بأنه الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

- الكراهة: وهو الحكم الضابط للتعلق والشوق بين الفاعل وبين الفعل،

بحيث يكون الكف عن الفعل راجحاً حسنه عند الشارع، ولكن لم يصل رجحان تركه إلى حد الواجب، بل لو فعله فلا يعاقب، فتركه في الواقع الخارجي وعدم تحصيله أرجح في نظر الشارع على تحصيله وفعله، والفعل الذي يتعلق به هذا الحكم يسمى مكروهاً، فالمكروه هو الفعل الذي طلب الكف عنه طلباً راجحاً لا جازماً، فإذا فعله المكلف لم يترتب عليه عقاب، ولكن إذا كفّ عنه أثيب، ولذلك عرّفه بعض العلماء بأنه الفعل الذي يثاب من كف عنه ولا يعاقب فاعله، وهو تعريف باللازم؟

- الإباحة: وهو الحكم الضابط للتعلق والشوق بين الفاعل والفعل، بحيث يكون كل من تحصيل الفعل والكف عنه متساويين في نظر الشارع، فلا يرجح واحد منهما على الآخر، والفعل الذي يتعلق به هذا الحكم يسمى مباحاً، فالمباح هو الفعل الذي استوى عند الشارع فعله الكف عنه، ولذلك فلا يترتب ثواب على فعله ولا عقاب، وكذلك لا يترتبان على الكف عنه، ولذلك عرفه بعض العلماء بأنه الفعل الذي لا يثاب فاعله، ولا يعاقب تاركه، وهو تعريف باللازم.

هذه هي الأحكام التكليفية الخمسة، وتتوزع هذه الأحكام الخمسة على جميع الأفعال الإنسانية، فلا يخلو فعل ما عن حكم من هذه الأحكام، فكل ما يفعله الإنسان فلا بد أن يكون إما واجباً أو حراماً أو مكروهاً أو مندوباً أو مباحاً، ولذلك فإذا أراد الإنسان الالتزام بالشريعة، فلا بد أن يعلم الحكم الشرعي المتعلق بالفعل قبل أن يقدم عليه أو يتركه، وعليه بعد ذلك أن يضبط تعلقاته الإرادية بسائر الأفعال على حسب الأحكام الشرعية المذكورة.

ولا يصح القول إنه يوجد فعل لا حكم له، بل كل فعل له حكم.

المكلف به:

المكلف به هو الأمر الذي يتعلق به التكليف، أو هو عين الفعل، وهو عينه أحد الطرفين اللذين يتعلق الحكم بهما، والطرفان هما المكلف والمكلف به، أو الفاعل

والفعل.

وقد ذكرنا سابقاً أن القضايا الإنشائية ينتج عنها دفع المكلف إلى الفعل، وتحصيل مفهوم أو صورة ذهنية للفعل، ولهذا فلا بد للشريعة ـ لكي تكون كاملة ـ من أن يتم تصوير الفعل الذي يتعلق به التكليف تصويراً واضحاً، فتبين الشريعة بالضبط ما هو الفعل المطلوب، وما هو الفعل الذي لا يتعلق به طلب، وبما أننا نأخذ الأحكام من نفس الشريعة فالفعل المطلوب هو الفعل المطابق لما وردت به الشريعة، وهو ما يعبر عنه علماء الأصول بالصحيح، وأما الفعل غير المطابق لما وردت به الشريعة فهو ما يعبر عنه علماء الأصول بالفاسد.

فالشريعة إذن توضح للمكلف ما هو الفعل أولاً، ثم تكلف الإنسان به بوجه من وجوه التكليف السابقة.

والصحة والفساد حكمان شرعيان يتعلقان بالفعل عينه.

المكلف:

والمكلف كما هو واضح مما سبق هو الأساس الذي تقوم عليه الأحكام الشرعية، ولكي يتعلق الحكم بالإنسان يجب أن يكون الإنسان صالحاً لأن يتعلق به الحكم الشرعي، وصلاحية الإنسان مشروطة بأمور لا بدّ من توفرها في المكلف، مجملها أنه لا بدّ أن يوجد على هيئة قادراً على تحمل التكاليف وفهمها.

وهذا يقتضي كونه عاقلاً، والمقصود بالعقل هو القدرة على تمييز مصالحه من مضاره، والقدرة على السيطرة على أفعاله الخاصة على حسب إرادته، وهذا يقتضي كونه قد وصل إلى سن معينة يرجح على الظن بلوغ النوع الإنساني عنده ذلك الوصف من التعقل، وهذا السن قد ضبطه علماء الشريعة في حدود الخمسة عشر سنة، أو الثمانية عشر سنة.

ويشترط لحصول التكليف فهم المكلف للشريعة، أي وصول الشريعة على

وجه الحجية إلى المكلف، ولهذا لا بدّ أن تصل الشريعة إلى المكلف على وجه اليقين، واليقين لا يكون إلا بالخبر المتواتر أو المشهور، أي الآحاد المحفوف بالقرائن، وبدون هذا القدر لا تكون الشريعة حجة على المكلف.

الأحكام العلائقية:

لقد ذكرنا من قبل أن بعض الأحكام تضبط العلاقة بين الفاعل المكلف وبين الأفعال، وهي التي تضبط كيفية التوجه، وبعضها الآخر يضبط العلاقة بين نفس الأحكام فيما بينها، فقد يترتب حكم على حكم، وتضبط العلاقة بين الأحكام وبين سائر الحوادث الطبيعية، ومنها أفعال المكلف نفسها، فقد يترتب حكم على فعل مكلف لا بمعنى أن فعل المكلف نفسه هو علة الحكم بمعنى موجده، فلا حاكم إلا الله، ولكن على معنى أن الشريعة جعلت وقوع بعض الأفعال من المكلفين ظرفاً أو حدّاً لتعلق حكم شرعي معين بالمكلف. وكذلك قد تقع بعض الحوادث في العالم الطبيعي بلا توقف على إرادة الإنسان، فلا تكون كسباً له، ولكن الشريعة ترتب حكماً تكليفياً على هذا الحدث.

فكما ترى فإن هذه الأحكام المسماة عند العلماء بالأحكام الوضعية أشبه بما تكون علاقات لا ذوات، شأنها في ذلك شأن الأحكام التكليفية، فالأحكام التكليفية تصف علاقة المكلف بالفعل، ولكن هذه الأحكام الوضعية تصف علاقة الحكم بالفعل والحكم بالحكم والحكم بالحدث الطبيعي.

فأما الأحكام التي تضبط العلاقة بين الحكم والفعل، فهي علاقتا الصحة والفساد، فهذه أحكام تضبط عين الفعل بعين الشريعة وإرادة الشارع، فهي التي تبين هل الفعل المعين الجزئي موافق لأمر الشارع أو مخالف له، فإذا كان موافقاً فهو صحيح، وإلا فهو فاسد.

وللصحة والفساد أمور مترتبة عليها، منها الإجزاء وهو سقوط تعلق الحكم الشرعي من ذمة المكلف، بمعنى أن المكلف إذا أوقع الفعل على هيئة صحيحة، فيترتب على ذلك سقوط التكليفي عنه، وبراءة ذمته من عهدة التكليف، فالصحة هي حكم مقيِّد وضابط لهيئة الفعل نفسه بالنظر لا إلى إرادة المكلف، بل إلى عين الشريعة.

وبعض الأحكام تضبط العلاقة بين حدث طبيعي وبين المكلف نحو السبب والشرط والمانع، فالسبب هو جعل وجود أمر علامة على حكم تكليفي، والمانع اعتبار أمر علامة على عدم حكم تكليفي. وأما الشرط فهو جعل أمرٍ سبباً في التأثير والاعتبار، أي الاعتداد به لفعل يقوم به المكلف.

وبهذا نكون قد قدمنا موجزاً عن أحد أهم المواضيع في علم أصول الفقه، وهو مسألة الأحكام وما يتعلق به.

اللغات

لما كانت الأحكام الشرعية مأخوذة من الشارع بواسطة الكتاب والسنة، والكتاب والسنة كلاهما مكتوب باللغة العربية، فقد لزم للفقيه الذي مهمته معرفة الأحكام الشرعية من الأدلة معرفة القواعد العامة للغة، ولذلك صارت اللغات داخلة في مباحث علم الأصول.

والأصولي لا يهتم بدراسة اللغات من نفس جهة اللغوي والنحوي والبلاغي، بل هو يوجه نظره على القواعد الأصلية والكلية التي لها مدخلية في عملية الاستنباط للحكم الشرعي، وسوف نذكر هنا أهم الجهات التي يدرسها الأصولي في مبحث اللغات.

واللغة في تعريفها الأعم هي عبارة عن مجموعة من الأصوات المرتبة ذات الكيفية المضبوطة، تستخدم للدلالة على المعاني في الذهن، ففي كل لغة توجد

علاقة معينة بين الصوت المعين سواءً كان مفرداً أم مركباً، وبين المعنى، والأصوات هذه تدعى بأسماء معينة تبدأ من الحرف والاسم والفعل إلى الجملة، ومعاني هذه المصطلحات وأقسامها معلوم في علوم اللغة كالنحو .

وهذه العلاقة الثابتة بين اللفظ (وهو الصوت) والمعنى، كانت محل بحث ودراسة عميقة من قبل علماء الأصول يحاولون معرفة حقيقتها وكيفيتها.

واضع اللغة

هذه اللغات التي أشرنا إلى تعريف بها عام ومجمل سابقاً، موجودة بلا شك، والإنسان يستخدمها للتفاهم مع غيره من الناس، والسؤال هنا هو من أوجد هذه اللغات كاللغة العربية والإنجليزية والفرنسية والسريانية وغيرها.

ولا نريد الخوض في هذه المسألة؛ لأنها دقيقة، وتحتاج إلى بحث كبير، ويصعب الوصول فيها إلى موقف قاطع، ولكن غاية ما نريده هو الإشارة المختصرة إلى أهم الأقوال التي مال إليها العلماء في هذه المسألة.

القول الأول : كل الألفاظ تدل بذاتها على المعنى المتعلقة به، بمعنى أن اللفظ لذاته ولتركيبه الخاص يستدعي المعنى إلى الذهن، فنفس الهيئة والمادة الحاصل عليها اللفظ هي السبب في استحضار السامع للمعنى.

وظاهر عند التأمل أن هذا القول بعيد القبول، لأننا لا نحس ولا نعقل أي علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى، وقد يصدق هذا المذهب على بعض الألفاظ التي هي عبارة عن حكاية للأصوات الطبيعية كـ: آه، ومياو مع إمكان المناقشة فيه، ولكن صدقه في أغلب الألفاظ الباقية صعب جداً.

القول الثاني: كل الألفاظ والأساليب الواردة في اللغة هي بتعليم الله تعالى للبشر، أي أن الله تعالى هو الذي وضع اللغات وعلمها للبشر، فصاروا يستعملونها

لما وضعت له، وهذا المذهب يسمى بالمذهب التوقيفي، أي أن اللغات موقوفة على وضع الله تعالى لها.

وقد تعلق أصحاب هذا القول ببعض الآيات والأدلة الأخرى، ولكن؛ غاية ما يمكن أن يستفاد من هذه الآيات والأدلة لا يصل إلى القطع والجزم بهذا الموقف، نعم قد تدل على أن بعض اللغة أو الألفاظ من وضع الله تعالى، ولكن كلها لا.

القول الثالث: وهو عكس الموقف الثاني السابق، وحاصله أنّ سائر الألفاظ وضعها الناس أنفسهم على المعاني، بمعنى أنهم اصطلحوا بشكل أو آخر على وضع كل لفظ وكل أسلوب على المعنى الدالّ عليه الآن، فكل دلالات الألفاظ والأدوات والآليات اللغوية اصطلاح من البشر أنفسهم.

وهذا القول قد يكون مقبولاً لو لم نكن مؤمنين بوجود الله تعالى، ولا بأن سيدنا آدم كان يتكلم، ولكن مع ذلك يصعب الأخذ به، ونفس ما قلناه على القول السابق وارد على هذا أيضاً، ولا يتوقف قدحنا في قطعية وكلية هذا المذهب على ما ذكرنا، بل إنه توجد إشكالات داخلية أيضاً في القول به.

القول الرابع: وهو وسط بين القولين السابقين، وحاصله أن بعض الألفاظ والأساليب اللغوية من وضع الله تعالى، والبعض الآخر من وضع البشر.

ولو تأملنا في تطور اللغات الحية المعاصرة لكان هذا القول أقرب الأقوال إلى القبول مع ملاحظة ما مضى، ومع ذلك فلا نستطيع الجزم به ولا القطع بمطابقته للأمر في نفسه بالنسبة لكل اللغات.

كيفية دلالة اللفظ على المعنى

ما هي حقيقة العلاقة التي تربط بين اللفظ والمعنى، هل اللفظ هو مولِّدٌ للمعنى في ذهن الإنسان، أو علة له، أو منبه عليه.

لا يمكن أن نقول إن اللفظ مولد ولا علة للمعنى، لأن هذا معناه إن العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية، وهذا بعيد جداً، لأننا نرى المعنى الواحد تدل عليه ألفاظ مختلفة من لغة واحدة أو متعددة وأيضا لو كان الأمر كذلك لأدرك كلُّ واحدٍ معنى أيِّ لفظ بمجرد سماعه بلا توسط تعلمه هذا المعنى.

إذن العلاقة لا تعدو أن تكون علاقة تنبيه للإنسان إلى المعنى الذي يعرفه، فالمعنى لا يوجده اللفظ، بل اللفظ يلفت نظر الإنسان إلى المعنى فقط.

والعلاقة بين اللفظ وبين تنبه الإنسان إلى المعنى، لا بدّ أن تكون علاقة عادية حصلت بالتكرار والتعلم، أي بالوضع، فكأن الإنسان كلما سمع لفظاً معيناً ذهبت ذاكرته لتستحضر المعنى المربوط به بالوضع.

وهذا هو المقصود من أن دلالة اللفظ على المعنى هي دلالة اصطلاحية محضة .

هل يوجد لكل معنى لفظ دال عليه؟

من الواضح عند أقل تأمل أنه لا يلزم وجود لفظ لكل معنى، فإن كثيراً من المعاني قد لا نستطيع التعبير عنها بالألفاظ، والمعاني أكثر بكثير من الألفاظ، بل اللازم أن نقول إن المفروض أن اللغة فيها كفاية للدلالة على المعاني اللازمة والمحتاج إليها في الشؤون العادية والعلمية، وما لم يوجد له لفظ يدل عليه، فالأصل أن تتيح اللغة إمكانية اختراع لفظ له ما أمكن ذلك.

ولكن، على كل الأحوال يبقى القول صحيحاً، أنه لا يوجد لكل معنى لفظ يدل عليه، لأن المعاني الممكن العلم بها لا متناهية، ويستحيل أن تكون الألفاظ لا

متناهية كذلك؛ لأنها مركبة من حروف متناهية، وكل مركب من متناه فهو متناهٍ ضرورة.

إذن المعاني زائدة عن الألفاظ.

اللفظ والمعنى

نستطيع أن نوضح العلاقة بين اللفظ والمعنى، وذلك عن طريق النظر فيها من عدة جهات، من جهة قوة دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة ارتباط اللفظ بمعنى واحد أو أكثر من معنى، وعلى أي وجه يرتبط بكل منها.

فأما الناحية الأولى: فاللفظ يدل على المعنى دلالة واضحة جلية لا تحتمل الخلاف، ولا يكون فيه احتمال دلالة معتبرة على معنى غيره، فهذا المستوى من الدلالة يسميه البعض (نصاً)، أي أن اللفظ لا يحتمل إلا هذا المعنى.

وقد يدل اللفظ على معنى معين دلالة غير مقطوع بها، ولكنها ظنية غالبة، ولا تنتفي إمكانية دلالته على معنى آخر، ولكن هذه الدلالة الأخرى تكون مهملة غير معتبرة.

وهذا النوع من الدلالة يسمى ظاهراً.

وبعض العلماء يجمعون النوعين أو المستويين الماضيين للدلالة تحت اسم الظاهر، وبعضهم يفصل كما مضى.

فاللفظ إن كانت دلالته على معنى ظاهرة، فدلالته على المعنى الآخر الذي في مقابل الظاهر تكون بالتأويل، أي مع ملاحظة القرائن الخارجة عن اللفظ، من حالٍ ومقالٍ.

والأصل أن لا نأخذ من اللفظ إلا دلالته الظاهرة، إلا إذا استحال إرادة الدلالة الظاهرة، ونعرف الاستحالة بضوابط كإفضاء المعنى الكلي من العبارة إلى التناقض،

إما مع مسلمات العقل أو الشرع أو العرف، ولا يصح أن نحمل اللفظ على دلالته التأويلية إلا مع تحقق تعذر حمله على الظاهر، وحينئذ لا بدّ من قرائن .

وأما الحالة الأخرى، فهي أن اللفظ الواحد قد يدل على معنى واحدٍ فقط، وقد يدل على معنيين أو أكثر، إما مع رجحان البعض أو مع التساوي، وكل هذه الحالات واقعة لا ريب فيها في اللغة، ولكل احتمال اسم.

والمعنى المدلول عليه باللفظ يختلف من حيث الكلية والجزئية، والتعين، والإضافة، تماماً كاختلافات المعاني العقلية المحضة، فاللغة في الحقيقة دالة على المعاني العقلية، وليست منتجة لها من حيث ما هي لغة.

هذه بعض المقدمات اللازم معرفتها قبل الخوض في باقي المباحث الأصولية .

تقسيم الأدلة الكلية

الأدلة الكلية تنقسم من عدة جهات، فبعض الأقسام للأدلة تحتوي على الأدلة اللغوية، كالعام والخاص والمطلق والمقيد، وبعضها تشتمل على أصول كلية هي أصل الدين كالكتاب والسنة، وبعضها تحتوي على أدلة مأخوذة من الكتاب والسنة والعقل كالقياس والاستصحاب والمصالح المرسلة، وبعضها تكون معتمِدة على ذلك، أي لا يمكن تحققها في الخارج إلا بعد تحقق جميع الأنواع السابقة، وهو الإجماع. فالأدلة على ذلك إما بسيطة أو مركبة، ومثال البسيطة الدلالات اللغوية، ومثال المركبة الإجماع، وما بينهما كالقياس والاستصحاب وغيرها.

وكلما ازداد تركب الدليل ازدادت قوته، لأن معنى التركب هنا اشتماله على غيره، فأعقد أنواع الأدلة هي الإجماع، ولذلك فهو أقواها، وسوف نبين مدى قوة هذا التقسيم وهذه الطريقة في النظر إلى أصول الفقه أثناء كلامنا على هذه الأدلة .

وسوف نبدأ بيان الأدلة كما يلي :

- الأدلة اللغوية (ويندرج تحتها العام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها) .
- القرآن.
- السنة.
- القياس.
- الإجماع.

الأدلة اللغوية

سنهتم فيما يلي ببيان مجمل لكبريات هذه الأدلة، ولن نخوض في كثير من التفاصيل، بل سوف نقتصر في بحثنا وبياننا على أصول هذه المسائل، وذلك لأن هدفنا في هذا الكتاب هو تصوير علم الأصول كمنظومة معرفية وبيانية متماسكة مترابطة، وسنترك التفاصيل لمظانّها من كتب العلماء.

اللفظ إما أن يدل على المفهوم من دون ملاحظة تكثر مصاديقه، أو يدل عليه مع ملاحظة كثرة في المصاديق، وعلى الاحتمال الثاني، فإما أن يدل على جميع ما يصلح له من المصاديق أو على بعض ما يصلح له.

الثالث يسمى اللفظ الخاص، والثاني العام، والأول المطلق.

فالمطلق كقولك إنسان، فهذا اللفظ دال على ماهية الإنسان فقط، فإذا قلت: هذا إنسان، عرفت أن المراد القول إن مصداق الإنسان موجود، وهو هذا المشار إليه، وإنما انتقلنا من دلالة اللفظ على الماهية إلى المصداق، بدلائل خارجة عن هذا اللفظ، وهو كلمة الإشارة هنا التي تستلزم الوجود الخارجي، وقد ثبت عقلاً أن الماهيات لا توجد بنفسها في الخارج، وإنما تتحقق بوجود مصداقها، وهو هذا الإنسان، كزيد

مثلاً.

ولو قلت: أكرِم إنساناً، لصح لك أن تكرم أي موجود يتحقق فيه وصف الإنسانية، فالمأمور به هو إيقاع الإكرام على مطلق إنسان، وقولنا: «مطلق إنسان» نريد به ماهية الإنسان مجردة عن العوارض الوجودية الخارجة عنها.

ولو قلت: أكرِم إنساناً محارباً، لما صح لك أن توقع الإكرام على أي إنسانٍ، بل على إنسان تحقق فيه ـ بالإضافة إلى ماهية الإنسان ـ وصف آخر، وهو كونه محارباً، ومعلوم أن «المحاربة» ليست من لوازم ماهية الإنسان، بل هي مما يعرض على مصداق الإنسان في الخارج.

فالإنسان الموجود قد يكون محارباً، وقد يكون معلماً، وقد يكون كاتباً، وهذه الأوصاف كلها لا تكون من لوازمه الماهية، كما هو ظاهر، وإنما تكون مما يعرض على مصداق الماهية الموجود في الخارج، ولا يقال إن هذه الأوصاف من لوازم وجود الماهية، بل هي من عوارضها، لأنها لو كانت من لوازم وجود الماهية لما انفكت عنها، وعوملت معاملة اللوازم عن نفس الماهية.

فهذا الوصف الذي أضفناه إلى المطلق، هو وصف مُقَيِّد للماهية، أو للمطلق. فالمطلق يقبل التقييد بهذا الوجه.

وأما المطلق فهو صادق على كل أفراده الخارجية، ولكن لا معاً، بل عليها جميعاً على سبيل البدل، بمعنى أنك لا يجوز أن تتلفظ بلفظ مطلق وتريد به جميع ما يصدق عليه معاً دفعة واحدة، بل إنك تريد به واحداً لا على التعيين، فهو يصدق على الجميع، ولكن واحداً بعد واحدٍ، لا معاً.

وأما اللفظ العام، فهو اللفظ الذي أريد به جميع مصاديق الماهية، لا بقيد الجمعية، ولا بقيد نفي الجمعية، فهو أصلاً صادق عليها لا بقيد معاً.

ولذلك قد يوجد من ألفاظ العموم ما لا يمكن فهمه إلا بإرادة جميع مصاديقه

دفعة واحدة ومعاً في زمان واحدٍ، وقد يوجد فيها ما يراد به جميع مصاديقه لا بقيد المعية.

وبناءً على ذلك، ينقسم العموم، إلى عموم شمولي وعموم بدلي. ويمكن إدراج المطلق في ألفاظ العموم، ولكن مع قيد نفي المعية فيكون عاماً عموماً بدلياً.

وكما أن المطلق يُقَيَّدُ، فكذلك العام يقيد(يخصص)، فتقول مثلاً: المعلمون، لفظٌ عام يندرج فيه كل ما صدق عليه مفهوم مفرد العام، وهو هنا معلم، ولكن لو قلت: المعلمون الفيزيائيون، أو معلمو الفيزياء، فهذا المركب اللفظي لا يصدق إلا على مجموعة خاصة من المعلمين، ثم هو عام في هذه الطائفة الخاصة.

وينبغي أن يُلاحَظ أن العام، لا يكون عاماً إلا إذا كانت أفراده المندرجة تحته تشترك في معنى كلي كالمَعَلِّميَّةِ هنا، ولهذا يخرج اللفظ المشترك من حدِّ العامِّ، لأن ما يصدق عليه لا يشترك في جنس كلي أو معنى كلي.

وأما الأمر والنهي، فهي عبارة عن أساليب يراد بها إنشاء أفعال أو طلب إنشاء أفعال في الخارج من المخاطب بها، وما ينطبق على الأمر ينطبق على النهي بلا فرق من هذه الحيثية.

والأمر هو طلب إنشاء فعل، والفعل لا بدّ له من فاعل، ومفعول به، فالفعل هو المأمور به، والفاعل هو المأمور، والمفعول به هو متعلق الأمر.

فإذا قلت: أكرِم الناس، فالفعل المطلوب إنشاؤه هو الإكرام، ومتعلقه هو الناس، والمأمور هو أنتَ.

وهكذا نقول من جهة أخرى: المأمور به الذي هو الفعل مطلق، فيحتمل التقييد إذن، والمأمور الذي هو الفاعل يحتمل أن يكون عاماً، ويحتمل أن يكون خاصاً، ومتعلق الأمر يحتمل العموم، والخصوص أيضاً.

وهكذا نرى أن العام والخاص داخل تحت الأمر والنهي، فهما من شروطه،

وكذلك المطلق والمقيد.

وأما نفس الأمر الذي هو الطلب، فلا دلالة فيه على الزمان أي المتى مطلقاً، ولا على عدد مرات المأمور به، والمقصود من قولنا: إن الأمر لا دلالة له على الزمان، لا ينافي كون الفعل المأمور به يحتاج إلى زمان لتحققه، لاحتياج كل فعل إلى فترة زمانية، وإنما قلنا: إنه لا يعارضه لأننا إنما قصدنا بالزمان أول لحظة الشروع في الفعل المأمور به، فَمَنْ تَمَعَّنَ في الصيغة وفي مفهوم الطلب مطلقاً عن أي قيد، فإنه يعلم أنه لا دلالة له على ذلك، وهو المعبر عنه بالفور والتراخي.

وكذلك لا يُفْهَمُ من مجرد الطلب عدد مرات المأمور به، وهو المعبر عنه بالتكرار، وما دام ذلك، فما هي دلالة ومقتضى الطلب؟

إن دلالة الطلب إنما هي تحقيق عين ماهية المأمور به، وهذا يستلزم إيقاعها ولو مرة، ولا دليل على الزيادة على المرة من نفس مفهوم الطلب.

وكذلك فدلالة الطلب لا تشير إلى أول زمان البدء بإنشاء المأمور به، بل إنها مطلقة عن الزمان، فلا دلالة فيها على فورٍ ولا تراخٍ.

إذن دلالة الطلب بالنسبة للفور والتراخي، وبالنسبة للتكرار والمرة، مطلقة عنها، ومادامت مطلقة عن كل ذلك فيجوز تقييدها بكلٍّ، ولكن التقييد إنما يتأتى بوسيلة هي خارج مفهوم الطلب كما هو الشأن في كل مطلق.

ومطلق الطلب قد يُحمل على الوجوب أو الحرمة، أو الندب أو الكراهة، وتتوقف دلالته على ذلك على أمور خارجة عن عين مفهوم الطلب، كالصيغة المعبَّر عنها بـ(افعل)، أو بسياق الكلام، أو ببعض القيود الأخرى.

ونحن جعلنا جميع هذه الخصائص من الفور والتراخي والتكرار والمرة، خصائص لنفس مفهوم الطلب لا للصيغة، ومسائل متفرعة عن الطلب، وليست متفرعة عن الصيغة كما هو اللائق عند التأمل.

فهذا ما يتعلق بكبريات مسائل الأدلة اللغوية، وأما تفاصيلها، فاللائق في بحثها كتب الأصول المطولة فليُرجع إليها.

الدليل الثاني : القرآن

القرآن هو الكلام المعجز المنزَّل على سيدنا محمد عليه السلام، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس، والمنقول إلينا بالتواتر.

وهذا التعريف ـ كما ترى ـ تعريف رسمي، بل هو أقرب بالوصف لأمر شخصي منه إلى التعريف الرسمي، ولا ضرر في ذلك، فالمقصود من التعريفات كلها حصول المقصود، وقد حصل بهذا.

إذا كان القرآن عبارة عن كلام عربي، والكلام العربي يتألف من الأمر والنهي والعام والخاص.... إلى آخر أقسام الأدلة التي تم توضيحها سابقاً، فما الداعي لإفراده بكونه دليلاً؟ والجواب: إن ما مضى ذكره هو عبارة عن أساليب لغوية مطلقة، فهي موجودة قبل القرآن ومعه، وليست علة له ولا مجموعها يساوي القرآن.

بل القرآن هو عبارة عن السور والآيات المخصوصة المؤلفة من ألفاظ عربية وأساليب عربية، منزلة من عند الله تعالى، فالقرآن دليل من حيث ما يحتوي عليه من معلومات، ومفاهيم، وبيان للناس، وقواعد عامة وخاصة، وأخبار ... إلخ، فهو من هذه الجهة أصل من أصول التفقه.

والقرآن يدرس في هذا العلم من هذه الجهة، لا من كونه لغة محضة، وإنما يدرج بعض العلماء في مبحث القرآن مسائل الدلائل اللغوية؛ لأنه أنزل باللغة العربية، وإن كان الأفضل عندي فصل مباحث اللغة عن مبحث القرآن، لئلا يتبادر إلى الذهن أن هذه المباحث لا تنتج إلا في القرآن، والحال أنها منتجة فيه وفي غيره كما هو بيّن.

ولذلك سنقتصر هنا على ذكر أخص خصائص القرآن التي يجب العلم بها،

والتي يكون العلم بها مقدمة أو شرطاً أو سبباً للعلم بالأحكام الفقهية.

ولما كان القرآن عبارة عن كلام منسوب إلى الله تعالى، من حيث إن الله تعالى اختار إنزاله وإظهاره لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فالأصل الكبير الذي يجب البحث فيه قبل الخوض في أي مسألة هو صحة هذه النسبة.

ولا يخفى أننا حين نتكلم عن القرآن من حيث الثبوت إلى مصدره، ونحن في هذا الزمان، فإنه يلزمنا البحث في أمرين:

الأول: ثبوت أن القرآن الموجود بين أيدينا في هذا الزمان هو عينه الذي أظهره سيدنا محمد عليه السلام، ودعا إليه الناس في زمانه.

الثاني: أن هذا القرآن الذي أظهره سيدنا محمد عليه السلام هو من عند الله حقاً، وليس من عند غيره، وهذا يتم إثباته بإثبات إعجاز القرآن.

ومن البين أن الذين كانوا في زمان النبي عليه السلام، لم يكونوا بحاجة إلى البحث في الأمر الأول، وهو التحقق من أن القرآن هو الذي أظهره النبي بعينه، أو فلنقل: إن إثبات هذا الأمر لم يكن متوقفاً على مقدمات كثيرة، بل كان في حكم الضروري لعدم وجود الواسطة في النقل بين النبي وبين غيره، ممن كان يسمعه منه، أما من تلقاه عن غيره ولم يسمع شيئاً من القرآن عن النبي، فإنه يشترك معنا في لزوم التأكد من أن ما كان يصله هو عين ما كان يظهر على يدي النبي عليه السلام.

ومن الظاهر أن البحث عن هذا هو عين البحث عن كيفية إثبات الأخبار والتأكد من القطع بصحة نسبتها إلى مدعيها، أو إلى مَن تُنْسَبُ إليه، ولا طريق لإثبات ذلك إلا النقل، أقصد أن يتم نقل هذا الأمر بين الناس.

ولكن الناس ينقلون كثيراً من الأمور، ويكثر الخطأ بينهم في النقل، ولذلك يلزمنا البحث عن طريقة وضابطة لطريقة النقل؛ لكي نتأكد أن ما وصلنا عن طريق النقل إذا تحققت فيه بعض الضوابط، فإنه نقل مقطوع به، ومتى يكون النقل غير

مقطوع به، مع بيان الدرجات الظنية له.

وهذا البحث من أشرف المباحث، لأنه مع كونه من وسائل المعرفة البشرية بصورة عامة، إلا أنه مع ذلك وسيلة لإثبات بعض أكبر أصول الدين.

وسنورد هنا خلاصة هذه الضوابط بإيجاز ملائم لهذا الكتاب .

طريق النقل لا يخلو إما أن يكون عن جماعة كبيرة يؤمن تواطؤهم على الكذب، أو لا يكون، والاحتمال الأول إما أن يتحقق في جميع طبقات السند أو في بعضها.

فإن تحقق الشرط المذكور في جميع طبقات السند أي من مَنْشَئِه ومصدره، إلى المنقول إليه، فهو المسمى بالنقل المتواتر، والنقل المتواتر يفيد القطع بصحة نسبة المنقول إلى المنقول عنه، أي يفيد القطع بصحة نسبة الخبر إلى صاحب الخبر.

ويعتمد أساس هذا البحث على أن الإنسان إذا سمع خبراً من أحدٍ، و أوصله إلى غيره ممن لم يسمعه، فهل هو واسطة مأمونة و موثوقة في النقل، أي هل يوجد في الإنسان صفة حقيقية يمكن ضبطها، بحيث نعلم أنه مع توفر هذه الصفة، يجب علينا القطع أو قبول الخبر.

والصحيح الذي يجب القول به وعدم التردد فيه، هو أنه يوجد صفة للإنسان يتحقق بها هذا المطلب، والصحيح أيضاً أن هذه الصفة ليست بنفس القوة بين جميع أفراد البشر، والصحيح أيضاً أنها لا تعتمد على شخص الإنسان المعين بقيد كونه وحده؛ لأنها تزداد بازدياد الرواة ونقلة الخبر الواحد.

وهذه الصفة المعبر عنها بالعدالة، وهذه العدالة هي صفة متحصّلة من عدة أمور، كالضبط والحفظ والصدق، وغير ذلك، والصحيح أن العدالة صفة كيفية، فهي من مقولة الكيف لا من مقولة الكم، لأنها تقبل التفاوت شدة وضعفاً، وما كان كذلك فهو من مقولة الكيف لا الكم.

والصحيح أيضاً أن انفعال الإنسان السامع بعدالة الناقل بعد أن يعرفها ويتأكد

من وجودها لا يتوقف على إرادته، فهو بمجرد علمه بوجود الصفات المشار إليها في الناقل، يخضع لخبره، وأما رفضه له بعد ذلك أو قبوله، أي إذعانه لنفس مقتضى الخبر، فهو أمر آخر متوقف على إرادة السامع، وليس على سماعه للخبر فقط.

ولا يشك فاهم، أن ما يحدث في نفس السامع للخبر بملاحظته وجود هذه الصفة في الناقل، هو إدراك من مقولة الانفعال النفسي بما في الخارج، أو القبول إذا شاء أحد أن يفسرها بالفعل.

وهذا الإدراك من نفس جنس الإدراك الذي يستلزم الظن والعلم في النفس، فهو يُحْدِثُ إذن تأثراً وتعلقاً نفسانياً بالمخبر به، وهذا التعلق أو الإذعان يتفاوت قوة وضعفاً كما لا يخفى.

وبناءً على ذلك، فإذا عرفنا:

- أن هذا الإذعان والتعلق يزداد بازدياد قوة العدالة بما تحتوي عليه من صدق وضبط ....إلخ.
- وأن هذا الإذعان يزداد بازدياد الطرق التي توصل الخبر إلى السامع.
- وتزداد بملاحظة العقل عدم وجود تواطؤ من المخبرين على زعم هذا الخبر.

إذا لاحظنا ذلك، فيمكننا أن نقول:

إنه يمكن أن تصل هذه العلاقة أي التعلق النفساني، والإذعان، إلى درجة كبيرة، بحيث ينعدم عندها ملاحظة النفس لاحتمال النقيض العقلي، ويبقى عندها الجزم والقطع بما هو موجود فقط، وإذا وصلت الدرجة إلى هذا المستوى فإنه يحصل في النفس قطع عادي بالخبر أي بصحة إسناد الخبر إلى صاحبه.

ونحن نعلم أن إحدى الحالات التي يحصل عندها مثل هذا التعلق القطعي، هي المسماة بالتواتر، وقد حقق بعض العلماء أن الخبر الذي لم يصل إلى مرتبة التواتر

أي بقي في منزلة الآحاد، يمكن أن يفيد القطع أيضاً بشروط إضافية زائدة عن كونه خبراً، بأن تحتفَّ به قرائن خارجية تدعمه عند العقل، وتجعله لمقتضاه، بملاحظة القرائن وليس بمجرد الخبر فقط.

ولا يخفى أن خبر الواحد، وهو ما عدا التواتر، له مراتب وأحوال عديدة، تتفاوت قوةً وضعفاً، حتى يصل بعضها إلى إفادة الظن الغالب وبعضها تكون مردودة غير مقبولة.

والخبر الواحد، الذي وصلنا بطريق سند غير متواتر، ولكنه لا يشتمل إلا على مخبرين عدولٍ وثقاتٍ، فإنه يفيد الظن في نفس الإنسان، والظن له درجات متفاوتة قوة وضعفاً، وقد قسم العلماء خبر الآحاد إلى قسمين رئيسين.

- الأول الصحيح
- الثاني الضعيف

وكل من هاتين المرتبتين تتألف من مراتب متفاوتة كما سبق الإشارة إليه.

ولذلك، وبعد أن حقق العلماء هذه المسألة بهذا الشكل، قالوا:

- خبر التواتر يفيد العلم القطعي الذي لا يقبل الشك عند من قام عنده وثبت لديه تواتر الخبر.
- وأما الخبر الصحيح الآحاد، فهو يفيد الظن لذاته، وتتفاوت مراتب الظن.
- وأما الضعيف فمنه ما يحكم بوضعه، ومنه ما يبقى احتمال عندهم بصدق نسبته.

وقرر المحققون من العلماء أن أصول الدين كالعقائد الأصلية والأدلة الكلية كالقرآن والسنة أي حجيتهما، لا يمكن أن يصح إثباتها إلا بالتواتر أو بالقطع سواء بتواتر أم غيره.

وأما الفروع العملية فيصح إثباتها بالقطع اتفاقاً، وبلا خلاف مطلقاً، ويصح

إثباتها بأخبار الآحاد الصحيحة، على اختلاف في بعض المصاديق للأخبار، ولكنها عموماً أقصد العمليات تثبت ويُحْتَجُّ عليها بأخبار الآحاد المقبولة.

وإذ انتهينا من هذه المقدمة اللازمة، فنعود إلى موضوع الكلام وهو القرآن.

ملاحظة: إذا كان القرآن معجزاً، وتوصلنا إلى ضبط حقيقة الإعجاز وإظهارها وإقامتها حجة على العالمين، فإن إثبات إعجازه دليل كافٍ على كونه من عند الله تعالى، وهذا ما يجب أن يتم الاهتمام به في هذا الزمان.

قواعد كلية للنظر في الكتاب العزيز

أولاً: القرآن وصلنا عن طريق التواتر

ولذلك فلا يجوز الشك بنسبته وكونه من عند الله تعالى، وكل ما قام عليه التواتر سواء كان من باب الألفاظ أو الأداء مقطوعٌ به.

ثانياً: القرآن أنزله الله تعالى هداية وبياناً للناس جميعاً، فمن قال: لا بيان في القرآن، فقد كفر بالله العظيم، لأن هذا تكذيب له.

ثالثاً: كونه بياناً لا يستلزم عدم وجود اختلاف في الفهم له من الناس، لأن كل أحد منهم يقرر أن ما فهمه فهو بيِّن، وكل المختلفين المعتبر خلافهم يقرُّون بعضهم مع بعض الاختلافات. ومع وجود ذلك إلا أن هذا لا يرفع كونه بياناً للناس.

رابعاً: كونه بياناً للناس يستلزم أنه خطاب للناس الذين كانوا في زمان النبي عليه السلام، ولمن بعدهم حتى هذا الزمان، وحتى تقوم الساعة، فمن ادعى أن القرآن خطاب لأهل العصر الأول، فقد خالف أصول الدين الكبرى، وفسد الكلام معه إلا في باب أصل الإيمان بالله وبرسوله، وبمعنى ذلك.

خامساً: إن العقائد التي كُلِّف الناس بالإيمان بها لا بُدَّ مِنْ وجود دليل

عليها ولو بالإشارة في القرآن الكريم. وهذا لا يستلزم أنَّ الحديث لا يُحتج به، بل يوجب الاحتجاج به، والحديث يمكن أن يبين ما أشار إليه القرآن بشرط عدم وقوع الاختلاف بين ما يجئ بالحديث وما صرح به القرآن وقطع به العقل.

سادساً: إن أصول الأحكام الفقهية لا بُدَّ من الإشارة إليها في القرآن، ولا بُدَّ من عدم تعارُض ما نَفْهَمُهُ من الأحاديث وبين ما تدل عليه آيات القرآن.

السُّنَّةُ النَّبَوِيَّة

السنة النبوية: هي قول الرسول ﷺ أو فِعْلُهُ.

فأما قول النبي عليه السلام، فهو عربي، فيخضع لكافة قواعد الدلالة العربية كما مَرَّ توضيحها في ما مضى. ولا توجد خصوصية لكلام النبي عليه السلام من هذا الباب.

ولكن توجَدُ خصائص أخرى بكلام النبي نوضحها فيما يلي:

أولاً: السنة تبين الكتاب وتخصِّصُه وتُقَيِّدهُ.

ثانياً: السنة تثبت بها الأحكام كالكتاب رأساً، وقد أثبت القرآن وجوب اعتماد السنة في الأحكام.

ثالثاً: كلام النبي عليه السلام المتعلق بالشريعة حجة، وما أطلقه لا على وجه التشريع فَبَعْضَ العُلَماءِ قالوا: حُجَّةٌ، وبعضهم: لا.

وأما فِعْلُ النبي عليه السلام، فقد بحث فيه العلماء، لأن الأصل في النبي أنَّه بُعِثَ إلى البشر لتبليغ الدين وإرشادهم، فأفعاله ﷺ إذا كانت متعلقة بالشريعة فلها دلالة ولا ريب، ويجب الاهتمام بالبحث عن دلالتها.

وتنقسم أفعاله الصادرة عنه إلى قسمين:

القسم الأول: الخاصة، وهي أفعال اختص بها النبي عليه السلام ولا يصح أن يقتدي به فيها أحد. كزواجه عليه السلام من أكثر مِنْ أربعة، ووصاله في الصيام، وغير ذلك. وهذه محدودة محصورة.

القسم الثاني: سائر أفعاله الأخرى، والأصل في أفعال النبي عليه السلام ألا تكون خاصة به، لأنه قدوة للبشر، فادعاء أنَّ فعلاً معيناً خاصّ به ﷺ يحتاج إلى دليل قوي. ولا يسلم مجرد الاحتمال كما لا يخفى.

وأفعال النبي تلحق في حكمها بالقول إذا كانت فرعاً عنه، كصلاته عليه السلام نعرف أنها واجبة، لا من مجرد صلاته، بل من إيجاب الصلاة بالآيات والأحاديث، كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، وكذلك صيامه في رمضان، يلحق في حكمه بحكم صيام رمضان.

وإن لم يعرف لها أصل قوليٌّ تعود إليه، لا يجوز اعتبارها خاصية للرسول إلا بدليل، وحينذاك ـ أي مع عدم ثبوت الخصوصية ـ فإن لاحظنا فيها كونها مما يفعل لقصد القربة فإمّا أنْ تكون واجبة أو مندوبة، والأقرب الندب، لأنه لا دليل على الوجوب. وإن لم يلاحظ فيها قصد القربة فهي مباحة قطعاً.

إذن، ففعل النبي المطلق، لا يدلُّ بذاته على وجوب، بل أقل ما يدل عليه على سبيل القطع إنما هو الإباحة، لاستحالة المعصية على الأنبياء.

وقد بحث العلماء في سكوت النبي عن أمر وتقريره لأمْرٍ في عصره.

فأمّا مجرد الترك المطلق، أعني عدم فعله لشيء ما، فلا يدل على حرمة ولا على كراهة ما لم يفعله، لأنه لا يجب منه فعل كل المندوبات ولا كل المباحات، فعدم فعله لا يدل على أنه تركه لأنه حرام أو مكروه. فالترك المطلق ليس دليلاً.

وأما إن اقترن مع الترك قرائن أخرى، كما لو حثته الدواعي على فعلٍ معين، وتُصُوِّرَ أن هذا الفعل مطلوب، ومع ذلك تركه النبي عليه السلام. فتركه له مع الداعي لفعله يدل إما على كراهة الفعل أو على حرمته، وهذا الترك بقيد وجود الداعي للفعل يسمى الكفَّ، فالكفُّ يكون دليلاً لا مطلق الترك.

وأما سكوت النبي على أمر ديني بلغه، وعدم اعتراضه عليه، فمجرد السكوت هنا دليل على الإباحة، لأن وظيفة النبي إنما هي الإرشاد في الأمور الدينية والبيان للناس، وههنا سكوت دالٌّ على الجواز والمشروعية؛ لأنه لو لم يكن هذا الأمر الذي بلغه جائزاً، لما صحَّ سكوت النبي عليه، بل لوجب اعتراضه وإنكاره.

فسكوته مع الداعي دليل، وأما سكوته بلا داعي فلا دلالة فيه على شيء.

وقد اشتهر أن بعض السنة بلغتنا عن طريق التواتر، وأكثرها بلغنا آحاداً، وذكرنا سابقاً أن الاجتهاد بالآحاد جائزٌ في جانب الأعمال لا في العقائد، إلا إذا اعتضد بقرائن رفعت دلالته إلى القطع.

ولا حجة ذاتية في قول الصحابي إلا إذا دلَّت قرائن على أنه يستحيل أن يكون قاله من عنده.

فيكون له حكم الرفع. والحكم بذلك يحتاج إلى دليل قوي؛ لأن الأصل المفترض أنه قولٌ للصحابي لا للنبي عليه السلام، فالعدول عن الظاهر يحتاج لدليل أقوى من ذلك الظاهر، كما هو معلوم.

وكذلك لا حجة في قول أحد غير النبي المعصوم عليه الصلاة والسلام، وأما ما ادعاه الشيعة من حجية قول أئمتهم الاثني عشر الذين يعتقدون بهم، فمبني على عقائدهم الفاسدة، وقد بيّن علماؤنا فساد قولهم في كتب الكلام.

ولا حجة لقول عارف أو صوفي حتى لو ادعى أنه مكاشف أو خاتم للأولياء، سواء وافق ما في الشريعة أو خالفه، لأنه لو وافقها لكانت الحجية في الشريعة، وإن

خالفها فمردود، وإن لم يتبين خلاف له ووفاق، فهو مردود أيضاً لأن طريق الكشف والإلهام غير معتبرة أصلاً كمصدر للمعرفة.

الدليل الرابع: الإجماع

والإجماع يُعَرَّفُ بأنه اتفاق المجتهدين في الفقه من أمة محمد ﷺ على أمْرٍ من الأمور. والاتفاق يقصد به الاتحاد في الاعتقاد، لأنه لا يراد به الاتفاق بقصد الاتفاق، بل المراد حصول التوافق بعد الاجتهاد من جميع المجتهدين على أمرٍ من الأمور، وبعض العلماء يقولون: «على حكم شرعي عملي»، وهذا راجع إلى اعتبار الإجماع حجة في كل الأحكام أم في الأحكام الفقهية العملية فقط، والصحيح أن ما لا يتوقف ثبوت وإثبات الإجماع عليه فهو حجة فيه، وما يتوقف عليه في ذلك فليس بحجة فيه، وبناءً عليه فما هو حجة فيه أعم من أن يكون مجرد حكم عملي شرعي، بل يمكن أن يكون بعض الأحكام العقائدية أو الدنيوية، والله أعلم.

وعندي أن الأساس في الدلالة على حجية الإجماع هو نفس الأساس الذي اعتمدناه للاستدلال على حجية خبر التواتر، وهو مفهوم العادة، وتقرير ذلك كما يلي:

كل واحدٍ من المجتهدين له حجية ما، ولو لبعض المقلدين، أي إنَّ كُلَّ مجتهد فهو حجة على مَنْ يُقَلِّدُه في أحكامه. وهو حجة أيضاً على نفسه، بمعنى أنه لا يصح للمجتهد أن يخالف حكم نفسه أيضاً.

ومعلوم أن الله تعالى أمر الذين لا يعلمون وهم العوام باتباع وسؤال الذين يعلمون وهم المجتهدون . وأمر الله يستلزم كون المجتهد حجة على العامي وليس العكس.

فيوجد في كل مجتهدٍ إذن حصة من حصص الحجة العامة. لأنه لا يجوز لعامي سؤال غير مجتهدٍ، فانحصرت الحجية فيهم.

فإذا كان العوام لا يصح لهم سؤال غير المجتهد حال اختلاف المجتهدين، أي في حال عدم سؤال عاميٍّ لمجتهد معين، فلا يصح له سؤال عامي مثله، بل يتعين على العامي تقليد مجتهد غير مَنْ تركه.

فلو فرضنا أن المجتهدين اجتهد كل واحدٍ منهم في حكم حادثة معينة، أي أن جميع المجتهدين نظروا في نفس الحادثة، وبعد اجتهادهم وبذلهم ما يقدرون عليه، توصلوا جميعاً إلى نفس الحكم لهذه الحادثة. ففي هذه الحالة، حصل توافق بينهم واتفاق على حكم حادثة معينة.

فإذا كان كل واحدٍ حجة على نفسه، فلا يجوز لكل واحد من المجتهدين مخالفة الحكم الذي وصل إليه.

وإذا كان العوام مأمورين بتقليد المجتهدين، فقد صار هذا الحكم حكماً لجميع العوام أيضاً.

فانحصر الحكم الشرعي لهذه الحادثة في هذا الحكم المعين الذي اتفقوا عليه. وانحصرت الحجية في المجتهدين.

فهذا هو معنى أن الإجماع حجة مطلقة.

والحمد لله الذي وفقني لبيان حجيته بهذه الصورة التي لم أرَها لغيري.

وأيضاً، فإن توارد اجتهادات المجتهدين من غير تواطؤ منهم على حكم معين للحادثة، دليل عادي قطعي، على أن لا حكم للحادثة إلا هذا.

ولأنا نقطع أن الله قد بيَّن الشريعة، وبيان الشريعة يستلزم بيان حكم الحادثة، فلو فرضنا أن ما أجمع عليه المجتهدون ليس حكم الحادثة، لكان البيان غير واقع، وهو محال.

وهكذا، فالإنسان يطمئن إلى صحة الحكم كلما كان عدد القائلين به أكثر، فما بالك إذا قال المجتهدون كلهم بهذا الحكم.

إذن، فالإجماع حجة قطعية عند وقوعه على هذا النحو.

والإجماع لا بُدَّ له من مستند، لأنا إذا قلنا إن كل مجتهد إذا قال بحكم فلا بُدَّ له من مستند إما آية أو حديث أو قياس أو غير ذلك من الأدلة المعتبرة، ومنعنا أن يحكم المجتهد بلا دليل شرعي، ثم عرَّفنا الإجماع بأنه توافق المجتهدين في حكمهم، فهذا دالٌّ على أن الإجماع لا بدَّ له من مستند أيضاً، غاية الأمر أنَّا لا نوجب أن يكون المستند الذي اعتمد عليه المجتهدون واحداً، فقد يعتمد واحدٌ منهم على قياس، وآخر على خبر، وثالث على عموم، وهكذا، فيختلفون في تعيين المستند، ولكنهم يتفقون قطعاً على وجود أصل له.

فالقول بأن الإجماع قد يكون بلا مستندٍ، ضعيفٌ، إلا إذا قلنا بأن الإجماع حجة في الأمور الدنيوية التي لا يشترط فيها دليل شرعي، أو في غيرها مما لا يُشْترطُ فيه ذلك.

والإجماع يكون حجة على أهل العصر الذي وقع فيه الإجماع، وعلى منْ بعدهم من العصور. وإلا فلو جوزنا كونه غير حجة على مَنْ بعدَهم، لجاز لهم أن يحكموا بحكم غير هذا الحكم المجمع عليه. ولكن لو جاز ذلك لجاز كون الحكم المجمع عليه غير حكم الله، وهذا باطل، لأن الإجماع حجة في كشفه عن حكم الشريعة، وهو معنى البيان. ولأنا إنما جوَّزنا اختلاف المجتهدين في الحكم مع عدم القطع بالحكم، أما مع القطع به، فلا نجوِّز الاختلاف، ولذلك فاجتهاد من قال بعدم وجوب الصلاة مثلاً باطلٌ بلا تردد، لأن الحكم بوجوب الصلاة مقطوع به، وليس محل خلافٍ أصلاً.

فيجوز إذن تعدد الأحكام في حق المكلفين مع وجود الخلاف بين العلماء في الحكم، وأمَّا مع وجود الإجماع فلا يصح تعدد الأحكام.

ولنفس السبب لا يجوز للعصر الثاني استحداث قولٍ جديد ثالث يبطل القولين اللذين اختلف عليهما أهل العصر الأول.

ما مضى كان يتعلق بحجية الإجماع، ولكن بعض الناس ادعوا أن الإجماع يستحيل حصوله ووقوعه، وتمسكوا في ذلك ببعض الاستدلالات، حسبوها دالة على امتناع وقوع الإجماع. ومن ذلك ما قالوا إن المجتهدين مع كون الدلائل غير ظاهرة ومحتملة لأكثر مِنْ وجهٍ، فيستحيل اتفاقهم على قول واحدٍ، وشبهوا اتفاقهم على حكم واحد، كفرض اتفاق الناس جميعاً على أن يستيقظوا جميعاً صباح يوم من الأيام ويأكلوا طعاماً واحداً، فهذا فرض مستحيل الوقوع عادةً؛ لأن لكل واحدٍ منهم رغبة وشهوة خاصة، فلا يتأتى فرض حصول هذا التوافق.

والحق أن هذا المثال غير مطابق للموضوع أصلاً، لأن اختيار أكلة معينة يعتمد على مجرد الهوى والشهوة، بخلاف توافق العلماء على حكم واحدٍ، ووجه الفرق أن اختيار المجتهد المعين لحكم معين لا يعتمد على مجرد هواه ورغبته، بل يتوقف على نظره في أدلة الشريعة وأماراتها، فمن أين يستحيل أن تؤدي تلك الأدلة بالمجتهدين جميعاً إلى حكم واحد، فيحصل الاتفاق والإجماع منهم عليه.

من البيّن أن هذا غير مستحيل.

وبعض من خالف في الإجماع ادعى أنه إن حصل الاتفاق فيستحيل العلم بوقوعه؛ وذلك لأن العلماء كثيرون ومواطنهم متفرقة، فمن أين يتأتى لنا العلم بهم وبآرائهم حتى نعلم اتفاقهم؟

وهذا الاحتمال قد يبدو لأول نظرة قوياً، ولكنه مع قليل من النظر ضعيف، لأن العلماء ـ وإن كثروا ـ إلا أنه يمكن حصرهم، نعم كان حصرهم في الأزمنة المتقدمة صعباً، ليس مستحيلاً، ولكن في هذا الزمان مع توافر وسائل الاتصال فإنها تقرب الزمان، والأمكنة المتباعدة تصبح في حكم القريبة، وبذلك تزول هذه الشبهة.

وقد يقال لا يبعد أن يوجد عالمٌ مجتهد ولا نعلمُ بوجوده، فقد يكون مخالفاً لما اتفق عليه الباقون ولا نعلم، فنظنه إجماعاً وهو ليس كذلك.

فنقول: نعم، هذا محتمل عقلاً، مستحيل عادة، لأن العالم المعتبر إذا علم خطورة إدعاء الإجماع، وعلم أن ما قاله باقي العلماء مخالف لحكمه، فيبعد أن يخفي قوله ويسكت عن إعلان رأيه. ثم إنه يبعد أيضاً أن يكون مجهولاً وهو مجتهد، فإننا نرى طلاب العلم الذين لم يصلوا بعد إلى أدنى مراتب النظر في فهم العلوم، قد صارت لهم شهرة في حيِّهم وقريتهم، فكيف يُدعى عدم العلم بهذا المجتهد المزعوم، ثم هذا المجتهد إن لم يعرفه الناس أفلا يعرفه أساتذته؟! إننا نعلم أنّ أحداً من البشر لا يمكنه الوصول إلى الاجتهاد إلا بالاختلاط بأهل العلم ومدارستهم، ثم تعليم الناس، وهذه شروط يستحيل عادة صيرورة الواحد مجتهداً بدونها، وهي عينها تضمن شهرته وكونه معروفاً بين الناس.

فدعوى وجود مجتهد خفي دعوى باطلة لا تسلّم لمدعيها.

ولا يخفى على أحدٍ أن الإجماع صار في هذا الزمان صناعة حقيقية؛ لأنه لا توجد وسيلة للوصول إلى مقاصد كبيرة إلا بتحصيل الموافقة عليها من جميع الناس، بل إن تحقيق الأهداف الكبيرة لا يتوقف على جميع الناس، بل على جمهورهم وغالبيتهم، فيكون الأقلون في عداد المهملين، فما بالك على فرض وقوع الإجماع؟

إن أعظم الدول في هذا الزمان، تحاول ـ لكي تصل إلى أهدافها ـ جعل الدول الأخرى توافق على رأيها وهدفها، ولذلك اخترعوا مؤسسات ومجمعات يصنعون فيها الإجماع صناعة، أحياناً بالإقناع، وأحياناً بالترغيب، وأحياناً بالترهيب. وعلى كل الأحوال يكون هدفهم تحصيل الإجماع من الآخرين.

بينما نرى الأمة الإسلامية الآن تهتم أكثر ما تهتم بالاختلاف والخلاف، بل نراها ـ وهي صاحبة فكرة الإجماع ـ ينتشر بين كثير من مفكريها فكرة إبطال الإجماع، ولعمري ما هذا إلا دليل على ضعفها وخوار عزيمتها وعدم سداد رأيها.

ثم بحث العلماء في صور تحقيق الإجماع، فالمقطوع به هو الإجماع الصريح،

ويأتي بعده السكوتي، وهو ظنِّيّ، وهو مبني على عدم العلم بالمخالف، خلافاً للصريح المبني على العلم بالاتفاق من الجميع.

وبعض العلماء يقولون: لا يكون الإجماع حجة إلا بعد عصر النبي عليه السلام، ويعللون ذلك: بأنه إنْ حصل فالحجة لقول النبي، وإن لم يحصل إجماع فالحجة لقول النبي، فعلى الحالتين لا حجية له.

والصحيح أنه إن حصل في عصر النبي يكون حجتان: الأولى الإجماع، والثانية قول النبي، فالإجماع دليل مطلقاً في كل الأزمان.

الدليل الخامس: القياس

وقد عرف العلماء القياس بأنه « إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبِتِ».

والمراد بالإثبات الشامل للقطع والظن، سلباً وإيجاباً، والحكم مَرَّ تعريفه، والمراد بالمعلوم الحادثة الموجودة أو المقدرة، والعلة هي التي لأجلها ثبت الحكم للحادثة الأولى.

والمقصود بالقيد الأخير، وهو «عند المثبت» أنه يكفي لإجراء القياس تحقق أركانه في نظر المثبت، ولا يشترط الاتفاق عليه، ولا العلم بكونه كذلك في نفس الأمر.

ويمكننا أن نعرف القياس بأنه: «إثباتُ حكمِ حادثةٍ نقليٍّ لحادثةٍ أخرى اشتركت معها في العلة». وسواءٌ زدنا: «عند المثبت أو لا »؛ لأن نفس الإثبات يغني عنه. وإنما وصفنا الحكم بالنقلي لنبين أن الأصل في ثبوت الحكم في جنس الحوادث أن يكون بالنقل سواء بالقرآن أو السنة، أي لا يجوز أن يكون ثابتاً بنفس القياس، أو بقياس آخر.

والأصل في دلالة القياس هو ثبوت شيء اسمه العلة، من خصائصها أن الحكم إنَّما ثبت في الحادثة الأولى لأجلها.

والمقصود من العلة: وصفٌ ظاهر منضبطٌ، وهذا الوصف ثابت للحادثة الأولى التي عرفنا حكمها بالنقل . فإذا عرفنا أن الشارع إنما أثبت الحكم لأجل ثبوت الوصف للحادثة، فإننا نعلم عند ذاك أن الحكم معلَّقٌ بنفس الوصف، لا بقيد كونه وصفاً لتلك الحادثة، بل مهما وجد وأين وجد، ثبت له نفس الحكم.

والحقيقة أن الحكم عند ذلك يكون ثابتاً لعين هذا الوصف، لا لهذه الحادثة، فثبوت الحكم للحادثة إنما كان بسبب ثبوته للوصف، فإذا وجد نفس الوصف في حادثة أخرى، ثبت له عين الحكم.

وقد يقول قائل: لو كان هذا هو حقيقة القياس، لبطل كونه قياساً، لأنه لم يحصل نقل للحكم من محل إلى محل آخر، لأن الفرض أن الحكم إنما ثبت للوصف، وعين الوصف موجود في حادثة أخرى، فلا قياس.

فنقول: نعم، هو ذاك، ولكن لا يستلزم ذلك عدم كونه قياسا فالقياس هو التقدير.

فإن قيل: فلِمَ شاع بين أهل العلم أن القياس فيه نقل للحكم من محل إلى محل .

فالجواب: أن هذا إنما نشأ عندهم لأنهم افترضوا أن محل الحكم هو نفس الحادثة، ولما قالوا إنه ليس كل شيء في الحادثة علة للحكم، بل بعض ما فيها هو العلة، احتاجوا لتنقيح محل الحكم وتحرير العلة، ثم لما قالوا بأن هذه العلة قد توجد في حادثة أخرى، أي على اصطلاحهم «في محل آخر»، لزمهم القول بأن القياس هو تعديةٌ أو إثبات مثل الحكم، ونحن نقول: بل هو إثبات عين الحكم، ولا تعدية

للحكم من محل إلى محل.

ويبقى معنى القياس يدور حول التقدير، وهو الأصل فيه، والمقصود به هو تقدير العلة في الحادثة الثانية وفي الحادثة الأولى، فإذا تحققنا من أن لهما نفس التقدير، أثبتنا لإحداهما ما ثبت للأخرى.

ومِن ذلك نعلم أن الأصل في ثبوت القياس أمور:

الأول: ثبوت معنى العليَّة في بعض الأوصاف.

الثاني: تنقيح وتحرير العلة.

الثالث: إثبات أنّ العلة ثابتة للحادثة الأخرى.

فإذا تمَّ ذلك، تم ـ ضرورةً ـ القول بالقياس، ويكون القول به بناءً على ذلك ضرورياً لا يقبل النزاع.

ولا شك أن الأمر الأول لا يتسع النظر فيه إلا لاحتمالين إما النفي أو الإثبات، أي إما أن نقول بثبوت أصل هذا المعنى في الشريعة، أو لا نقول. والصحيح أنه ثابت في الشريعة.

وأما الأمر الثاني، ففيه يقع الخلاف الكبير، وذلك لصعوبة تقدير العلة وحصرها وضبطها، وذلك من جهة أن العلة قد تكون مركبة أو بسيطة، فإن كانت بسيطة، فإمّا أن يتم الاتفاق عليها فتثبت، أو لا يتم الاتفاق فينفيها واحد ويثبتها الآخر. وإن كانت العلة مركبة، فقد يحصل فيها صورة الخلاف السابق في البسيطة، ويزيد عليه احتمال حصول الخلاف في بعض قيودها أو أجزائها، فيثبته بعض وينفيه الآخرون. وكذلك يتم التفاوت فيها من جهة شدة وضوح كونها علة أو لا، فإما أن يقع هذا ضرورة أو ما يقارب الضرورة، أو يكون مختلفاً فيه لخفائه وعدم التسليم به.

وقد يقع الخلاف فيها إذا تحقق كون العلة أمراً له عوارض، فيقع الخلاف في أن

هذه العوارض يجب ظهورها في جميع المحالِّ أو لا يجب، وهكذا.

وأما الأمر الأخير، وهو إثبات ثبوت العلة للحادثة الأخرى، فقد اتضح ما فيه مِمّا مرَّ.

ومن هذا الوصف المجمل، يتضح أننا لو سلمنا بهذه المقدمات، لزمنا التسليم بكون القياس حجة بلا شك.

ولا ريب أن الأصل الكبير للقياس هو ثبوت معنى العلة في الشريعة، فإذا أثبتنا أصل وجود هذا الوصف، فقد ثبت أصل القياس، وبقي إثبات أننا هل يمكن أن نقيس أو لا، وهذا يعتمد على تحرير العلة وضبطها وإثباتها للمحل الثاني.

ولا يخفى على المدقق أن ما ذكرناه أوّلاً مِنْ أنَّ القياس ما محله؟ هل هو الحادثة الأولى المعروف حكمها بالنقل؟ أو هو عين العلة؟ وما يلزم عن ذلك من أن القياس هل أصله التعدية أم التقدير، لا يؤثر على ما نقوله في أصل ثبوت القياس، لأن هذا اختلاف في أنَّ محل الحكم هل هو الحادثة أو عين الوصف العلة، وعلى التقديرين فالقياس صحيح.

فأما العلة، فحاصل الكلام فيها أن وصفاً ما من الأوصاف (سواءً كان مركباً أو بسيطاً) علق الله تعالى به حكماً معيناً، فهذا الوصف أصلاً مهما تحقق في مشخصات موجودة أو وجودية، فإنه في نفسه واحد، والحكم على الوصف لذات الوصف يستلزم بلا شك الحكم على جميع مصاديقه بلا توقف، وهذا مبني على طريقتنا في فهم القياس بأنه ليس عبارة عن تعدية، بل هو عين الحكم على الوصف، فادعاؤنا حجية القياس يكون على هذا التصوير بدهياً، لأن حاصله يعود إلى أن حكمنا على الشيء هو عين حكمنا على عين الشيء، وهو راجع إلى أن الأمر هو هو وهو مبدأ عقلي بدهي.

وأما على القول بالتعدية، فلا إشكال أيضاً، لأنه إما يرجع بعد تحرير العلة إلى ما قلناه، أو يقال: الحكم على الشيء هو حكم على مثيله؛ لأن هذا هو الأصل ولا

موجب للعدول عنه، ونحن نعلم أن ثبوت الأمثال فرع التكثر، فهو مبني على أن الحكم أصالة يقع على مصداق العلة لا على نفس مفهوم العلة كما قلناه أولاً، فإذا سلمنا أن الحكم متعلق بالمصداق، وعرفنا أن مصداقاً آخر يماثل المصداق الأول في جهة العلة، فلا شك يسوغ لنا عند ذاك القول بأن الحكم على الشيء هو حكم على مثيله، وأن الأمثال والمتماثلات لها نفس الأحكام، وهو حكم عقلي آخر.

وهذا من حيث الجواز العقلي وأصل القياس مطلقاً.

وقد يعترض على ذلك بأن هذه القواعد (الجوهرية والمتماثلات) قواعد عقلية، وتطبيقها على مصاديقها يكون واجباً إذا كانت مصاديقها عقلية. هذا مسلّم ولا خلاف فيه. ولكن محل النزاع هو في الأحكام الشرعية لا العقلية، والشرعية وضعية على مذهب أهل السنة، فما الدليل على وجوب العمل بالقياس.

فالجواب:

إذا قيل إن الأحكام الشرعية مبنية على القول بالحسن والقبح العقليين، كما يقول المعتزلة، فلا إشكال أصلاً بعد تسليم ما ذكرناه في طور العقل. وأما على قول أهل السنة فنقول:

إن الله تعالى أمرنا بالاعتبار، ودلنا في القرآن وعلى لسان نبيه عليه الصلاة والسلام أن المتماثلات في الشريعة لها أيضاً نفس الأحكام، وأوجب علينا نسبة نفس الحكم الشرعي للمتماثلات.

ولهذا يحتاج أهل السنة إلى الاستدلال بالأحاديث وآيات من القرآن، وفعل النبي وإجماع الصحابة على هذا المطلب.

ولذلك يقال: إن دليل وجوب العمل بالقياس شرعي عند أهل السنة، وعقلي عند غيرهم، ولا يُقْصَدُ بذلك أن أصل ماهية القياس إنما ثبتت بالشرع، لا، بل

يقصد إن الشرع أوجب العمل بهذه الكيفية من الاستدلال في الجزئيات الشرعية، كما هو واجب العمل بها في العقليات.

وأما غيرهم ـ فلبنائهم الأحكام الشرعية على التحسين والتقبيح العقليين ـ يوجبون العمل بالقياس عقلاً، ويقولون: إن الشريعة أيدت ذلك، لا أنها أثبتته.

وبهذا نكون قد أثبتنا أصل ومنشأ القياس بطريقة لم أرَها لغيري، وإنما الفضل من عند الله تعالى.

وأما الأمر الثاني، وهو التحقيق من أنه ما هو الوصف الذي تعلق به لذاته الحكم الشرعي، فقد حرر له علماؤنا المحققون طرقاً للعلم به أو الظن. ومهما قطعنا بعلية الوصف للحكم وبوجوده في الفرع أي الحادثة الثانية، يكون القياس قطعياً، ومهما كان إدراكنا للوصف الذي هو علة ظنياً، أو كان إدراكنا لتحققه في الحادثة الثانية ظنياً، فيكون الحكم على الفرع بالقياس ظنياً.

ولكن لا مانع من اتباع الظن في العمليات لما مَرَّ أن الكافي فيها هو الظن، خلافاً للعقائد التي لا يجوز النزول فيها عن رتبة العلم والقطع.

ومما ذكره أهل العلم من طرق نعرف بها علية الوصف، أن يكون منصوصاً عليه، أو ظاهراً بدلالة اللغة، أو بالسبر غير الحاصر والتقسيم الحاصر، وما يسمى بالإيماء بأنواعه، والمناسبة، وتنقيح المناط، والشّبه، والدَّوران، وبعض هذه المسالك يفيد القطع، وبعضها يفيد الظن.

ويتفاوت القياس قوة وضعفاً بحسب ذلك أيضاً.

وقد يدعي أَحَدٌ عِلِّيَّةَ وَصْفٍ، ولا يكون علةً حقيقيةً، ولذلك وضع العلماء طرقاً أخرى ينكشف بها الوصف غير الصالح للعلِّيَّة كالنقض، وعدم التأثير، وغيرها.

ومما مضى يتبين أنه لا يصح جعل العدم علَّةً لحكم شرعي، لأنا فرضنا العلة وصفاً، والأصل فيه الوجودي. فالأعدام المحضة لا يعلل بها، وأما الإضافية، فلا

تكون هي عينها علةً، بل جزؤها الوجودي هو العلة، ويتوهم كون العدمي علة لتلازمه، مع صاحبه لتضايفهما.

وقد يكون الوصف الذي عللنا به الحكم في حادثةٍ ما لا يوجد فعلاً إلا في نفس الحادثة، وهذه العلة تسمى بالعلة القاصرة. وبعض العلماء قال: لا يصح التعليل بالعلة القاصرة، ومحل كلامه في محلها، وعلله بأنه لا فائدة منها، ويقصد أنها ما دامت لا يمكن صِدْقُها على غير هذا المحل، فلا معنى للتعليل لعدم الفائدة، والمقصود بالفائدة هنا، هو معرفة حكم حادثة لم يَرِدْ حكمها بالنقل، وعلة ذلك عدم وجود مصداق آخر للوصف المعلل به غير ما ورد النقل بحكمه.

والجواب: عدم إمكان تعديتها لغيرها؛ لعدم تحققها وصدقها على غير محلها الوارد في النقل لا يستلزم عدم كونها علة، بل يستلزم فقط عدم صدقها على غيرها.

وكما تكون العلة صادقة على مئات الحوادث، قد تكون صادقة على واحدةٍ أو ثنتين فقط، ولا يستلزم ذلك مطلقاً عدم كونها علةً.

ويجاب أيضاً بعدم تسليم حصر الفائدة في معرفة حكم حادثة جديدة، ولم لا تكون فائدتها معرفة كونها مبنية على وفق المصلحة، وهي فائدة موجودة في القاصرة.

والعلماء يُسَمُّون الحادثة التي عرف حكمها بالنقل، وعرفت علتها سواء بالنقل أو بالعقل، الأصل. ويسمون الوصف الذي عُلِّقَ به الحكم ونِيْطَ به، العلة.

ويُسَمُّون الحادثة الثانية التي لم يَرِدْ حُكمٌ لها بالنقل، وعرف تحقق الوصف المعلل به حكم في محل آخر فَرْعاً.

ومِن شرط الأصل ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس كما أَلْمَحْنا سابقاً، وعلى طريقتنا التي وضحناها في تعلق الحكم بالوصف مباشرة، ثم بالمصداق لزوماً، نقول إن حكم الأصل يتناول حكم الفرع، والقياس يكون مُظْهِراً لهذا التناول، وهذا هو الأصل في كون القياس يثبت به حُكْمٌ شرعي.

وأما على طريقة غيرنا من علماء الأصول، فالحكم يتعلق بالحادثة نفسها، فهو لا يتناول غيرها، ولذلك يقولون: من شرط الأصل ألا يكون متناوِلاً للفرعِ، وإلا ضاعَ القياس، ويبنون ذلك على أن معنى القياس هو التعدية.

والحق عندي أنَّ إطلاق القول بعدم التناول هنا فيه شيء، فلو لم يكن يتناوله مطلقاً فيلزم أن نثبت بالقياس ما لم يثبت بالشرع، وهذا باطل، لأن القياس مُظْهِرٌ لحكم الشرع وليس مثبتاً. فينبغي أن يُرادَ بعدم التناول: أي لفظاً لا معنى؛ لأن الأصل في القياس إثبات أنه يتناول حكم الفرع معنى، وإن لم يندرج تحته لفظاً.

وبناءً على ذلك فقط يمكننا أن نفهم لماذا قالوا إن القياس تعدية الحكم من محل إلى آخر، فإنهم قالوا ـ كما ذكرنا سابقاً ـ: إن الحكم تعلق أصلاً بالمصداق، ثم تم تنقيح أن العلة هي هذا الوصف الخاص في المصداق دون غيره، فبإثبات وجود ذلك الوصف في غير المصداق، يتم تعدية الحكم الثابت للمصداق الأول (الأصل) إلى المصداق الثاني (الفرع).

ونحن نرى أن ما ذكرناه أولى، مع عدم لزوم محظور معنوي مع ما قاله الجمهور.
وأما الفرع فشرطه وجود العلة فيه.

بقي أن نُبيِّن معنىً خطيراً ودقيقاً، وهو معنى العِلِّيَّة:

قلنا إن الأصل في أحكام الشريعة أنها موضوعة بإرادة الله تعالى، فلا ثبوت لها، ولا تحقق قبل الوضع والاختيار الإلهي، فالمؤثر في وضع الأحكام هو الله تعالى من حيث هو مُخْتَارٌ. وبناءٌ على ذلك فلا تأثير للعلة في إيجاد الحكم أو استلزامه لذاتها، حتى وإن وُجِدَ تناسُبٌ بينهما، فنحن نقول إن التناسب أصلاً بإرادة الله تعالى لا لذوات الأشياء.

وغاية الأمر أن الله تعالى أراد أن يجعل بعض الأوصاف محكوماً عليها ببعض الأحكام دون بعض، وجعل ذلك كله يترتب عليه مصالح العباد، ولا يُقالُ إن مصالح

العباد هي المؤثرة في اختيار الله تعالى، لأن نفس مصالح العباد تابعة لوجودهم على هذه الهيئة، ووجودهم على هذه الهيئة إنما هو بإرادة الله، فرجع الأمر كله لإرادة الله.

وحاصل المسألة أن الله تعالى أراد خلق العالم على هذه الصورة المتناسبة المتناسقة، ورتب الأحكام على علل متناسبة معها، وهذا من أكبر الأدلة على حكمته وقدرته.

وتعيين بعض الأوصاف بأنها علة للحكم إنما معناه أن الله تعالى عَلَّق هذا الحكم بهذا الوصف وجعلهما متلازمين، وأثبتهما معاً بإرادته القديمة، ولا يقال: إنه أوجد الذوات والصفات، فاستتبعت واستلزمت هذه الصفات والذوات أحكاماً لذاتها، بل المجموع من ذلك كله مع الأحكام بإرادة الله تعالى.

ولذلك يقول علماء أهل السنة الأشاعرة: إن العلة لا توجِدُ الحكم، بل تُعَرِّفنا به وتَدُلُّنا عليه، فالعلة عندهم مُعَرِّفَةٌ لا مؤثِّرة.

وأما من قال بأن للأحكام الحسن والقبح ثبوتاً عقلياً للذوات وللصفات، فإنه يقول إن عين الذوات والصفات تستلزم الأحكام الشرعية، ولذلك يقولون: إن العِلَّةَ مؤثرة وموجِدَةٌ للحكم لا مجرد مُعَرِّفة.

والأشاعرة بناءً على هذا الأصل الكبير يقولون: لا حكم إلا لله تعالى، ولا حكم إلا من الشرع، يقصدون بذلك أن الحكم إنما يثبته الله تعالى، وأنَّ ثبوته يكونُ بنفس الشريعة أي الكلام الإلهي.

وأما المعتزلة، فيدَّعون أن الأحكام ثابتة قبل الشريعة، والشريعة إنما دورها تعريفنا ودلالتنا على الأحكام لا إثباتها في أنفسها، ولا يلزم على قولهم مطلقاً ـ كما يتوهم بعض الجهلة من المعاصرين ـ أن يخالفوا الشريعة بعقولهم، بل إنهم يجزمون بأنْ لا تعارض ولا تخالف، وأن ما أثبتته الشريعة تدل عليه العقول أو تقبله، والعكس صحيح، فالعقل عندهم يمكنه إدراك ثبوت بعض الأحكام، ويعجز عن إدراك ثبوت

أحكام أخرى، فتجيء الشريعة دالَّةً ومَعرِّفَةً للعقل على الأحكام التي خفيت عليه.

وأما أن يقولوا بأن حكماً ثبت قطعاً أنه جاء في الشريعة، والعقل يمنعه ويعارِضُهُ، فهذا القول لم يَقُل أحدٌ منهم بذلك . غاية الأمر أن بعض الأحكام الثابتة على سبيل الظن في الشريعة، قد يدعي بعضهم أن العقول تقطع بخلافه، فيلزمه الحكم عندئذٍ أن الحكم الذي ظننَّا نسبته إلى الشريعة صحيحة، غير صحيحة، فينكر أنه شرعي.

الأدلة المختلف فيها

بعد أن اتفق العلماء على الأدلة الموضَّحة آنِفاً، حصل بينهم خلاف في بعض الأدلة، قبلها بعضهم وأنكرها آخَرونَ.

الدليل الأول: الأصل في المنافع الإباحة

كُلُّ ما ينتفع به الإنسان فالأصل أن يحكم عليه بالإباحة، أي جواز الانتفاع به، إلا إذا دلَّ دليل شرعيٌّ خاص على خلاف ذلك.

وقد يبدو لي أن هذه أقرب إلى أن تكون قاعدة فقهية منها إلى القاعدة الأصولية.

الدليل الثاني: الاستصحاب

والمقصود به استصحاب الحال، وهو تبقيةُ الشيء على ما كان عليه، أي الحكم ببقاء ثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول، ومن ذلك الحكم بأنه لا صلاة سادسة واجبة، بناءً على أن الحال كان قبل إيجاب الخمس كذلك، وهذا يسمى باستصحاب البراءة الأصلية.

وكذلك يجب استصحاب الدليل في محل عمله حتى يجيء ما يمنع ذلك كاستصحاب العام في أفراده حتى يأتي المخصص.

وهو مبني على أن العمل بالثابت لا يتزعزع بمجرد الشك بانتفائه، بل لا بُدَّ من دليل على ذلك الانتفاء.

وكل حكم يتعلق بمحل، فما دام ذلك المحلُّ ثابتاً على حاله، فالحكم ثابتٌ له، والأصل عدم النسخ، أي بقاء الحكم، والدال على البقاء هو عين الخطاب الأول المفيد للدوام، إما قطعاً أو ظاهراً، فيجب العملُ به. فإن سمي ذلك استصحاباً فهو حجة.

الدليل الثالث: المصالح المرسلة

المصلحة: ما فيه منفعة للخلق، فإما أن تكون مندرجة في حكم نقليٍّ نصاً أو ظاهراً، وإما أن لا تكون، والحالة الأولى حكمها حكم الشرع فيها، والحالة الثاني هي المسمّاة بالمرسلة؛ لأنها أرسلت فلم تندرج في حكم نقلي.

ويبدو لي أن المصلحة إن كانت هي المنفعة، فإن هذا البحث يندرج في القاعدة المقدمة، وهي: «الأصل في المنافع الإباحة»؛ لأن الشرع اعتبر جنس المصالح ما لم ينصَّ على ردِّها، وإذا لم يردَّها فقد اعتبرها، فلا تكون مرسلة بهذا التعريف.

ويعبر عن المصلحة المرسلة بالمناسب المرسل، وهو عبارة عن المناسبِ الذي لا يكون معتبراً بنصٍّ أو إجماعٍ، ولا ترتب الحكم على وفقه ولا ظهر إلغاؤه، ولكن يكون جنسه البعيد معتبراً في جنس ذلك الحكم، كما يقال: إن قليل النبيذ وإن لم يُسْكِرِ حَرامٌ؛ قياساً على قليل الخمر، ويعلل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها، وهذا مناسب لم يعتبره الشارع، ولكن اعتبر جنسه البعيد، فإن الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حَرَّمها الشارع بتحريم الزنا.

واعتبر الإمام الغزالي المصلحة المرسلة بشروط ثلاثة: أن تكون ضرورية، وقطعية، وكلية.

وذلك كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، بحيث لو لم تضرب الترس لغلبوا على المسلمين وأخذوا بلاد الإسلام، وكان ذلك معلوماً قطعاً، ولو ضرب الترس لغلب المسلمون عليهم، ففي تلك الصورة يجب ضرب الترس ليعصم

المسلمون، فإن الأسارى الذين جعلهم الكفار ترساً مقتولون على كل حال، فحفظ بقية المسلمين أولى.

وأما الإمام مالك فقد اعتبر المناسب المرسل مطلقاً من غير اعتبار شرط من الشرائط المذكورة بناءً على اندراجه في جنس المصالح وعمل الصحابة بها.

ويبدو لي أن الأصل الأخذ بالمصالح ما لم تكن مخالفة لأمر ثابت شرعاً.

الدليل الرابع: عدم وجدان الدليل يوجب عدم الحكم

إذا بحث المجتهد بحثاً بليغاً عن الدليل على حكمٍ معين مفترضٍ، فلم يجد الدليل عليه وذلك بعد الفحص التام، فعدم وجدانه في هذه الحالة يوجب العلم بعدم وجوده، ويستلزم عدم الحكم أصلاً، والرجوع إلى العدم الأصلي، لأن الحكم لو ثبت في حال عدم وجدان الدليل، للزم تكليف الغافل وهو مستحيل، ولزم أيضاً ثبوت الحكم من غير دليل، وهو باطلٌ.

ومن الواضح أن العاميَّ أو المقلد إذا بحثا عن الدليل، فلا يوجب ذلك في حقهما أي شيء، لعدم كون بحثهما حجة، فهذا الطريق منحصر في المجتهد.

الدليل الخامس: الاستحسان

الحقيقة أن الاستحسان كدليل اختلف في تحقيق ماهيته، فبعضهم عبر عنه بأنه قياس خفيٌّ، أو دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته، ونحن لا ننكر على المجتهد أن يعتبره دليلاً ثم تقصر عبارته عنه، لأن وصفه له بالدلالة دليل على رجوعه عنده إلى ما تحقق كونه دليلاً، غاية الأمر أنه لا يحسن التعبير عنه. ولكن بالنسبة لغير المجتهد إذا كان مجتهداً، فلا حجة عليه؛ لأنه لم يعرف وجه دلالته، وأما المقلد فمع عدم اشتراط علمه بوجه الدلالة فهو محجوج بقول المجتهد.

وإن عرفه البعض بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، ورُبَّما يُعَبَّرُ عنه بأنه اتباع الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأفهام قبل إنعام

التأمل فيه.

وهو على هذا المفهوم نوعُ ترجيحٍ لدليل على دليل، وليس دليلاً بذاته، بل هو طريقة للتعامل مع الأدلة، ولا يصح ذَمُّ الاستحسان على هذا المفهوم أيضاً. وهذا ظاهر.

وبناءً على ذلك فالاستحسان ليس دليلاً قائماً بذاته، بل هو وصف معين لطريقة استدلال معتبرة، ترجع غالباً إلى القياس، فإفراده عن غيره من الأدلة ممنوع، وردُّه مطلقاً ممنوعٌ.

الدليل السادس: قول الصحابي

لما تقرَّر في علم التوحيد أن لا عصمةَ إلا للنبي ﷺ، وذلك لقيام المعجزة على صدقة، تبيَّن لنا أن قول أيِّ إنسان غيره من حيث ما هو قول له غيرُ دليل ولا حجة أيضاً، ومن ذلك الصحابة.

فقول الصحابي لمجرد أنه قوله، غير حجة، وظهور كونه غير حجة بدهي بالنظر إلى قواعد وأركان الدين.

وأما الصحابي المجتهد فقوله حجة على مَنْ قلده، ويكون في ذلك كحكم أيِّ مجتهد في أيِّ زمان آخر، فلا ميزةَ له، فلا يصح تخصيص كون قوله حجةً.

وقد يقول قائل: إذا صدر من الصحابي الذي حكمنا بعدالته وصدقه قولٌ في الدين لا ندري من أين جاء به، ولا دلالة للشريعة عليه من حيث الأدلة الظاهرة، وفي نفس الوقت يستحيل أن يكون هذا القول قد توصَّل إليه بالنظر والاستدلال، فنحن بين أمرين.

الأول: إما أن نقول بكذب الصحابي أو غفلته في ما صدر عنه.

الثاني: أو نقول بأن هذا القول سمعه من النبي عليه السلام، وغاية الأمر أنه

لم يعزه إليه. وبالتالي يكون في حكم المرفوع، وإن لم يَنُصّ الصحاب على رفعه إلى النبي عليه السلام.

والجواب: هذا صحيح، إلا أن يقال: ما دام القول قد صدر من الصحابي ولم ينسبه إلى النبي، ونحن حكمنا أن الصحابي ليس بحجة، فقولنا هذا لا يستلزم عدم غلطه، فردُّ قوله أو عدم القول به لا يستلزم تكذيبه وإسقاط عدالته. أو يقال: إذا كان الأمر الذي صدر من الصحابي موضوعه الأمور الأخروية فنحن نحكم ظهوراً أنه كان أصلاً أخذه من النبي، بخلاف الأمور الدينية الأخرى كالأحكام الشرعية مما يتصور فيها إمكان دَرْكها بالعقل والفكر والنظر، فلا تكون هذه في حكم المرفوع إلى النبي عليه السلام.

وعلى العموم فكونه صادراً من الصحابي على أنه له، ولم تثبت حجته، فجعله حجة بهذه الطرق لا يمكن أن يكون على سبيل القطع على فرض التسليم بها.

هذه هي أهم الأدلة التي وقع فيها خلاف بين العلماء، ولم نقصد استقصاءها، بل أردنا ذكر أهمها مما يَحْسُنُ العلمُ به.

وبهذا نكون قد انتهينا من ذكر وبيان الأدلة المفضية إلى معرفة الأحكام الشرعية. ولا يصح لأحدٍ أن ينسب حكماً إلى الشريعة إلا بواسطة الأدلة المعتبرة عند العلماء، وكل من نسب حكماً بغير دليل فهو هوىً، وكلامه غير مُعْتَدٍّ به وهو مَردودٌ عليه، كائناً مَنْ كان.

التعادل والترجيح

بعد البحث عن الأدلة، ومعرفة أن بعضها قطعي وبعضها ظني، نظر العلماء في نفس هذه الأدلة من حيث دلالتها، وخلاصة الكلام فيها أن الأدلة إمّا أن تدلَّ على نفس المدلول، وحينئذٍ فلا إشكال، ويتعين القول بذلك المدلول، أو تختلف في دلالتها

فيدل بعضها على حكم وبعضها على آخر.

وحينئذٍ فإمَّا أن يقال بجواز دلالة دليلين بنفس القوة على مدلولين مختلفين، أي احتمال أن تتعادل قوة الأدلة المختلفة الدلالة، أو يقال بمنع ذلك الاحتمال المسمَّى بالتعادل، أي يقال بالتفاوت في قوة الدلالة، وحينئذٍ يُلجأ إلى الترجيح.

ولذلك انقسم البحث هنا في أمرين، الأول: التعادل، والثاني: الترجيح.

التعادل

لا يمكن تعادل دليلين قطعيين يدل كل واحدٍ منهما على خلاف الآخر، فهذا يؤدي إلى تساقط الأدلة جملة وتفصيلاً، ويؤدي إلى تجويز التناقض والتضاد، وكل هذا محال عقلاً ونظراً.

فالتعادل في القطعيات محال.

أما الأدلة الظنية وغير المقيدة للقطع، وقد تسمى إجمالاً بالأمارات، فهل يمكن وقوع التعادل فيها؟

والتعادل إما أن يفرض وقوعهُ في نفس الأمر أو في نظر المجتهد.

أما تعادل الأدلة في نفس الأمر، فلا يسلم إلا إذا قلنا بجواز وجود أكثر من حُكم لله تعالى في حادثةٍ واحدة.

فإذا كان لله تعالى في كل حادثة حكم واحد، فيستحيل أن تكون الأدلة متعادلة في نفس الأمر.

أما التعادل في نظر المجتهد فلا إشكال فيه على القولين، وعلى القول بحصوله، فالذي على المجتهد أن يعمله إمَّا أن يحكم بأي واحدٍ من الحكمين، أو يسقطهما معاً لتدافع أدلتهما عنده، وليتأمل هل يجوز أن يحكم بواحد في كل مرة تعرض له الحادثة.

وسوف يأتي زيادة تحقيق لهذا الأصل عند الكلام على التصويب للمجتهدين.

التراجيح

وجود أمارتين دالتين على حكمين مختلفين عند المجتهد غير مستنكر، لأن الأمارات ظنية وتعارض الظنيات غير محال ولو في نظر المجتهد.

وعند وجود التعارض يلزم الترجيح، والترجيح «هو تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها»، وهذا هو الأصل في الاجتهاد.

ولا يصح العمل بالمرجوح؛ لأنه لا ثبوت له في مقابل الراجح.

وأما القطعيات فيستحيل التعارض بينها، سواءً كان التعارض بين أمرين عقليين أو نقليين، أو عقلي ونقلي، فأصل التعارض بين القطعيات محالٌ، وفرض وقوعه فرض محالٍ، وأما إذا عارض قطعيٌّ ظنياً ـ مهما كان القطعي والظني، نقلياً أو عقلياً ـ فالراجح المعمول به هو القطعي مطلقاً.

وأما التعارض بين ظنيين، عقليين أو نقليين، فيقدم الراجح منهما والأقوى.

وحصل تردد فيما إذا حصل التعارض بين نقلي ظني، وعقلي ظني، ما المقدم حينذاك، فقومٌ قالوا: يقدم العقلي. وقوم قالوا: يقدم النقليُّ. وقوم قالوا: يُقَدِّمُ الأقوى. وربما يقول البعض بالتوقف والبحث عن مرجح منفصل عنهما.

ومحلُّ اهتمام الأصوليين هو البحث في حالة تعارض دليلين ظنيين نقليين:

فاتفقوا على وجوب تقديم الأقوى منهما على الآخر إذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه سائغٍ، أو لم يعلم الناسخ من المنسوخ.

وقد يقول قائلٌ: يبحث عن دليل ظني ثالث، فما وافقه منهما يرجح بكثرة الظنون.

الاجتهاد

طريق إظهار الأحكام

الأدلة الأصولية عبارة عن قواعد آليَّةٍ لا تنتج بذاتها الأحكام الشرعية، والآلة بحاجة إلى فاعل ومنفعل، فالمنفعل هو النصوص الشرعية، فالنصوص هي المادة التي تفعل فيها الأدلة الأصولية. والفاعل هو المسمَّى بالمجتهد، ومحل عمله الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة من حيث هي نصوص ليستخرج منها الأحكام.

ولا شك أن الفاعل لا بُدَّ له من صفات خاصة لكي يتقن فعله، وأهم شروط الإتقان هو العلم، ثم إتقان استعمال الآلات بمقتضى العلم.

ولذلك شرط العلماء شروطاً للإنسان لكي يصحَّ اجتهادُه ويكون مُعْتَبَراً، وقبل ذكر الشروط نورد تعريفاً للاجتهاد لنتصوره تصوراً كافياً في هذا المقام .

فالاجتهاد: استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية.

وقد يَظُنُّ بعض الغافلين أن العامي بالفقه وبالعلوم الشرعية إذا استفرغ جهده في إدراك الحكم الشرعي، فقد صدق عليه اسم الاجتهاد! وشَتَّان، وبُعْداً لمن ظنَّ ذلك، إنما يخطر هذا في ذهن بعض الجهلة أو المبتدعة المحبين لإبطال الشريعة. ولكن مرتبة الاجتهاد عظيمة تتوقف على استحصال صفات وخصائص معينة، فمن اكتسب هذه الصفات فله الاجتهاد دون غيره.

ولذلك، وَحَذراً من توهم هذا الأمر الباطل عَرَّف بعض المحققين من العلماء كالإمام السعد التفتازاني الاجتهادَ بقوله: استفراغ الفقيهِ الوُسْعَ لتحصيل ظنٍّ بحكمٍ شرعي.

فبإضافته إلى الفقيه خرج العامي قطعاً، فاستفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة

الحكم الشرعي ليس اجتهاداً قطُّ، ولا هو حجة لا عليه ولا على غيره.

ولذلك أيضاً اشترط العلماء للمجتهد شروطاً، أي لمن أراد الاجتهاد، فقالوا: عليه أن يجمع العلمَ بأمور ثلاثةٍ.

الأول: الكتاب أي القرآن، بأن يعرفه بمعانيه لغةً وشريعة، أما (لغةً) فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخصوصها في الإفادة، فيفتقر إلى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان، اللهم إلا أن يعرف ذلك بحسب السليقة، وأما (شريعةً) فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الأحكام، مثلاً يعرف في قوله تعالى: (أو جاء أحد منكم من الغائط) أنَّ المراد بالغائط الحَدَث. وأن علةَ الحكم خروج النجاسة عن بدن الإنسان الحي. وأن يعرف دلالات اللفظ بأقسامه من الخاص والعام، والمشترك، والمجمل، والمفسَّر، وغير ذلك، ولا خفاء في أن هذا مغايرٌ لمعرفة المعاني.

والمراد بالكتاب: قَدْر ما يتعلق بمعرفة الأحكام، والمعتبر هو العلم بمواقعها، بحيث يتمكن من الرجوع إليها عند الطلب للحكم، لا الحفظ عن ظهر القلب.

وقد يظن البعض أنَّ العلمَ بهذا القدْر من اللغة والنحو وغير ذلك مما ذكر، لا دليل على اشتراطه، وأن اشتراطه مجرد تعسف ممن اشترط، ومَنْ توهم هذا الوهم فهو غرٌّ في العلوم مطلقاً، وخاصةً في العلوم الشرعية، فإن الإنسان يكتسب العلم المعين بممارسة نفس العلم بشروطه، حتى يعتادها اعتياداً كبيراً، فيصبح علمه عند ذاك معتبراً عند الناس، وحجة عليهم وعليه، وذلك لأن من فعل ذلك فإن نسبة الغلط عليه عموماً تَقِلُّ، وذلك لازدياد إدراكه لأسرار وخفايا العلم الذي يتناولهُ، وإنما يكون الواحد حجة إذا كان عالماً، والعالمية لا تتأتى للواحد لأول النظر.

والمقصود أصلاً من الاجتهاد هو تحصيل الحجية عند اتباع الحكم، ولا حجية

بلا علم أو احتمال العلم احتمالاً عادياً راجحاً، ولا يتحقق ذلك إلا باكتساب هذه الشروط.

الثاني: السنة، فيجب عليه أن يعلم قدر ما يتعلق بالأحكام، بأن يعرفها بمتنها، وهو نفس الحديث، وسندها، وهو طريق وصولها إلينا من تواترٍ أو شهرةٍ أو آحاد، وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل، إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا صارَ كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط، فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث، كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني، وغيرهم من أئمة الحديث.

ولا يُتَصَوَّر اجتهادٌ في هذا إلا بنسبة قليلة جداً، وشرط الاجتهاد فيه الاعتماد على ما نقله علماء الرجال والحديث من معارف في أحوال الرجال والأسانيد، ثم يكون بعد ذلك اجتهاد من يجتهد مُقَيَّداً باجتهاد المتقدمين من هذه الناحية. ولا نتصور نحن في هذا الزمان أن يمكن قلب الأوضاع التي استقرت عليها الأحاديث إلا النادر النادر، بمعنى أن الأحاديث التي وصلتنا وقام العلماء بالحكم عليها، فنحن لا نتصور عادةً إمكان عكس حكمهم الذي استقروا عليه، ولكن ما اختلفوا فيه، فيغلب استمرار الخلاف، والسبب في هذا أن هذا راجع إلى نوع من الإجماع، ولو على قَدْرٍ معين. ولذلك فإننا نرى المعاصرين ممن يحاولون الاجتهاد، ولا يتأتى منهم إلا ما سبق تحقيقه من المتقدمين، أو أن يأتي بعضهم بما هو مستنكر مستبعد حُبّاً في الشهرة واعتداداً بما لا مسوغ للاعتداد به.

ولهذا قال العلماء: إن علم الحديث علم نَضَجَ واحترقَ، يقصدون على سبيل العموم وأكثر التفاصيل. وهذا يعني أن مصاديق علم الحديث قد تمَّ بحثها واستفراغ الوسع فيها ممن سبقنا من العلماء، فجميع إمكانيات هذا العلم قد تحققت

بالفعل، أو أكثرها الذي لا يشذ منه إلا النادر غير المؤثر في عظائم المسائل.

وذلك بخلاف غيره من العلوم، كعلم الكلام وعلم الفقه.

وبعض الناس يعتقد مثلاً أن ما ألفه الإمام البخاري وسماه بالصحيح، فهو منسوب إليه فقط، بمعنى أنه إن خالف البخاريَّ في أمرٍ فهو يخالف البخاريّ فقط! وهذا ظنٌّ باطل، وتصور فاسد، فصحيح أن البخاريَّ هو من ألَّف أصالةً هذا الكتاب، وحقق أحاديثهُ، ولكن لا يجوز أن ننسى أن كثيراً من جهابذة العلماء قد تواتروا على البحث والتقصي لما كتبه ولما قرَّره، فوافقوه على معظم ما فيه، وأقروا حكمه على أغلب ما حكم عليه بالصحة، وخالفوه في القليل النادر. فنقول: إن الصحيح إذن أن نحو صحيح البخاري قد وقع عليه اتفاق العلماء جملة وهم في أغلب التفاصيل موافقون للبخاري، ولذلك فإن مَنْ خالف البخاري، فإنما يخالف جميع هؤلاء العلماء لا البخاري وحده.

وهكذا القول في صحيح مسلم وما تمّ الاتفاق عليه من آحاد الأحاديث.

هذا هو التصور الصحيح لوضع صحيح البخاري، فعلى مَنْ يتصدى للاعتراض والنقد عليه والاستدراك على ما قاله أن يحتاط أشدَّ الحيطة.

ثم يضاف إلى هذا طبيعة العلم، أقصد أنه في قسم عظيم منه يعتمد على النقل، وما كان كذلك فجانب الاختلاف والاجتهاد فيه قليل.

الثالث: عليه أن يعرف وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود، وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح.

الرابع: معرفة مواقع الإجماع؛ لئلا يخالفه في اجتهاده.

وقد اتضح لنا الآن لماذا اشترط العلماء معرفة الكتاب والسنة بالشكل المذكور، فهما مادة الاجتهاد، وأما القياس فهو آلته، وكذلك باقي الدلالات اللفظية والأدلة

الأخرى المعتبرة.

وأما الإجماع فلكي يتنبه المجتهد إلى أن هذه المسألة حصل فيها إجماع، فلا يجوز له مخالفته، وتبين مدى سذاجة مَنْ لا يشرط للاجتهاد أيَّ شرطٍ، وظهر أنه لا يعرف حقيقة الاجتهاد.

وقد يحتج بعض الناس بأن الدين مُبَيَّنٌ، فلا يوجد مسوِّغ لتقسيم الناس إلى عوام ومجتهدين، ثم حصر الاحتجاج بالمجتهدين، والجواب على هذا الوهم: أن كون الدين بيّناً لا يستلزم كون كل حكمٍ ديني وشرعي بيّناً لا خلاف فيه ولا خفاء، بل البيان حاصل لبعض الناس وهم المجتهدون، وبهؤلاء تقوم الحجة على الآخرين. وقد مَيَّز الله تعالى بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وأوجب على الذين لا يعلمون سؤال الذين يعلمون، فظهر مِنْ هذا أن الفرق بينهم ثابت.

ولا شك عندي في أن الذي يدعو لعدم الفرق بين العلماء والعوام، إما جاهل بما يقول، أو زنديق يتوسل بذلك إلى الدسِّ في الشريعة وتشكيك الناس وإضلالهم بما يلقي إليهم من تمويهات وشُبَهٍ.

الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد

المقصود بالاجتهاد المطلق، هو الاجتهاد في جميع مسائل الدين، وهو محصور بعدد قليل في العصور، وأما الاجتهاد المقيَّد، فهو الاجتهاد في حُكْمٍ دونَ حكم.

والشروط التي ذكرناها إنما هي للمجتهد المطلق، وأما المقيد، فإنما يجب عليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم، ولا ريب أنه يجب عليه أن يعرف جميع ما يقتضي خلافه، لأنه مما يؤثر فيه، وأما ما لا يقتضي ذلك فلا يجب عليه، فمثلاً المجتهد في الصلاة لا يجب عليه معرفة أحكام البيوع مثلاً، أو أحكام الزواج.

الاجتهاد جائز في عصر الرسول عليه السلام وبعده

وهذا الحكم ينبني على مفهوم الحجية، فإذا اعتبرنا الاجتهاد حجة، فيجب أن يكون حجة دائماً، وهذا يستلزم تصحيح الاجتهاد في عصر الرسول ﷺ وبعده، وهذا هو الذي حصل فعلاً، فقد أجاز النبي عليه السلام للصحابة الاجتهاد، بل طلب من بعضهم ذلك، وهو حاضر موجود بينهم.

وسكت الرسول على الاجتهاد الحاصل منهم حتى حال وجود الخلاف، كما في صلاتهم العصر في غزوة بني قريظة، وهذا إقرار منه عليه السلام لحجية الاجتهاد ولسقوط التكليف ممن عمل بمقتضى اجتهاده.

الحكم في نفس الأمر واحدٌ أو لا

البحث هنا في الأحكام من حيث هي هل تتعدد أم لا، أي حكم موضوعٍ ما هل يمكن تعدده، أم لا يمكن؟

من الواضح أن البحث هنا يجب انقسامه إلى قسمين، وذلك بحسب طبيعة الأحكام:

الأول: الأحكام الأصلية، فالأحكام فيها نسب واقعية في نفس الأمر، فيكون ثبوتها وتغيرها بحسب ما هي حكم عنه. ونقصد بالأحكام الأصلية ـ أي الأحكام العقائدية، ككون الله واحداً، والنبي محمداً عليه السلام، ونحو ذلك. فهذه الأحكام عبارة عن نسَب خبرية، لا تحتمل إلا إحدى حالتين، إما الصدق بمطابقتها للأمر، أو الكذب بعدم المطابقة.

وثبوت الحكم دائماً أو زواله، يعتمد على الموضوع، هل هو ثابت أم لا، فإن كان الموضوع الواجبات العقلية أو المستحيلات، فهو ثابت ودائم، ولا يتكثر ولا يتعدد. وإن كان الممكنات، فإن كان من حيث ما هي هي، فهو ثابت أيضاً، وإن كان

من حيث تحققها ووجودها فيمكن دوامه، ويمكن خلافه، وذلك كله متعلق بإرادة الفاعل المختار.

ولكن لا شك أن الممكن إذا وقع، فإننا نحكم عليه بالوقوع، ثم إذا انعدم في الزمان الثاني، فإن حكمه الثابت في الزمان الأول يبقى ثابتاً بقيد الزمان الأول، ويأتي حكم جديد بقيد الزمان الثاني.

ونضرب مثلاً على ذلك، فنقول:

لا شك أن سيدنا محمداً عليه السلام كان نبياً لله تعالى، حتى قبل أن يخلقه بالفعل، وبعد إيجاده طرأ عليه حكم جديد، وهو أنه موجود بالإضافة إلى أنه نبي، ثم بعد موته، لا ينعدم كونه نبياً، بل ينعدم كونه موجوداً على ما كان في الحياة الدنيا، فهذا هو الحكم المتغير فقط في حق النبي، أما نبوته فهي ثابتة قبل وجوده، وبعد وجوده، وبعد موته عليه السلام.

فإن قال قائل: إذا كان نبياً قبل وجوده، يلزم تكليف الناس بالإيمان به قبل وجوده، واتباع شريعته، وهذا باطل.

والجواب: أن الإيمان به ثابت فعلاً على قدر تحقق العلم به حتى قبل وجوده، أي قبل ولادته، وأما اتباع شريعته، فهو مشروط ببعثته بعد وجوده وولادته، فلا يلزم الالتزام بها قبل ذلك، لعدم معرفتها، ولعدم الأمر بذلك إلا بالقيد المذكور.

والغرض من ذلك: أن الموضوع الواحد من جميع الجهات، فالحكم الخبري عنه المتعلق به يجب أن يكون واحداً، فإذا اختلفت بعض جهاته فتغير الحكم الخبري يكون بحسب تغير تلك الجهات.

ولا يطرأ على الواجب والمستحيل العقليين أحوال تتغير بسببها الأحكام، ولذلك فالأحكام الخبرية المتعلقة بهما يستحيل تعددها.

والخلاصة: أن الموضوع الذي يتعلق به نسبة خبرية، يستحيل تعدد وتكثر النسب الخبرية الكاشفة عنه، وإلا لزم اجتماع الضدين، أو الخلافين، أو النقيضين، وهذا كله مستحيل. فالحكم الخبري المتعلق بها واحدٌ قطعاً من جهة الوحدة.

ثانياً: الأحكام الفرعية

لقد أوضحنا في مقدمة هذا الكتاب أن الأحكام الفرعية هي الأحكام العملية، وهي لا تقع تحت نفس نوع الأحكام الأصلية، بل تنتمي إلى ما يسمى بالأحكام الإنشائية، لأنها ليست أحكاماً تعتبر فيها المطابقة للخارج وعدم المطابقة، لأنه لا خارج لها قبل تحقيق مصداقها من قبل المكلف بها، بخلاف الأحكام الخبرية، فمصداقها يسبقها في الوجود والتحقق، أما الإنشائية فهي تسبقه، بل هي تكون سبباً لإنشائه وتحققه بواسطة المكلف . ولذلك فنوع هذه الأحكام مغاير لنوع الأحكام الخبرية.

ويطرأ هنا السؤال التالي: إذا لم يكن الخارج هو منشأ الأحكام، فما هو منشأها؟

والجواب: منشأ الأحكام هو الواضع نفسه، وهو الحاكم، وهو عند المسلمين والمؤمنين بالإسلام منحصر في الله تعالى وشريعته التي أنزلها إلى سيدنا محمد ﷺ، ولذلك يقولون: لا حُكْمَ إلا لله.

والشارع يأمر ويطلب من المكلف الانضباط بالحكم الإنشائي بحسب أمره ونهيه، أو طلبه عموماً.

فإذا قلنا بذلك، فهل يجوز أن يكون حكم الشارع في حادثة واحدةٍ مختلفاً في حق المكلف، بمعنى: هل يجوز أن يقول الشارع إن حكمي على الحادثة المعينة هو الوجوب مثلاً، وحكمي الثاني عليها هو الندبُ مثلاً، فيتعدد الحكم في حق المكلفين.

فالجواب: أننا نعلم أن الحكم يتعلق بجميع المكلفين، بمعنى أنه إذا قيل إن حكم الحادثة هو الوجوب، فهذا الحكم يعم المكلفين جميعاً، وإذا قيل إن حكم نفس الحادثة هو الندب فإن ذلك يستلزم أن يكون الندب متعلقاً بأفعال جميع المكلفين نحو هذه الحادثة. فيتحصل عندنا أن الحادثة الواحدة لها حكمان اثنان. وقد عرفنا نحن في أوائل هذا الكتاب أن هذا مستحيل.

وقد يقال: ربما جعل الشارع الحكمين متعلقين بالفعل لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل الاختيار.

فيقال: هذا يبطل أصل الوجوب والندب، فلو اختار المكلف الوجوب بطل الندب، وكذا العكس، وأيضاً لا دليل على جعلهما على سبيل الاختيار، والأصل العموم.

يتبين لنا إذن أن افتراضَ وجود حكمين للشارع لنفس الفعل باطلٌ . فالأصل إذن أن يوجد للشارع في حادثة واحدة حكم واحد.

فإن قيل: لِمَ لا يقال إن بعض الحوادث ليس للشارع فيها حكم أصلاً، بل حكمها هو عين ما يقول به المجتهد، فالجواب: الأصل أن الشارع قد جعل في كل حادثة حكماً، والقول بخلاف ذلك يحتاج إلى دليل. ولا دليل. وادعاء أن عسر التوصل إلى معرفة هذا الحكم هو دليل على عدم وجوده، باطل ولا يدلّ، فإن قيل: يؤدي مع عدم معرفته إلى التكليف بما لا يطاق، وهو التكليف بما لا يعرف.

فالجواب: عدم العلم به على القطع لا يستلزم عدم وجوده، وأيضاً مع فرض عدم حصول معرفته فلا تكليف به بذاته، أي التعلق التنجيزي بالتكليف به ينقطع، ويتعلق التكليف برأي المجتهد ولكننا نمنع حصول ووقوع هذا الفرض أصلاً، أعني أننا نمنع وجود حكم لله في حادثة معينة مع استحالة العلم بها من أي واحد من

المجتهدين، فهذا مستحيل عادة، ويتناقض مع قولنا بأن الشريعة مبيّنة، فلا بُدَّ من علم بعض المجتهدين به ولا يضره عدم حصول الإجماع عليه.

وهذا النظر كان في الحكم عند الله هل يتعدد أم لا، أما الحكم بالنسبة للمجتهدين فلا شك أنه يتعدد، لأن كل مجتهد مأمور بالعمل بما رَجَحَ عنده، وهذا لا يستلزم عدم وجود حكم لله أصلاً، ولا يستلزم تعدد الحكم. لأن كل واحدٍ وإنما أمر بالعمل بما رجح عنده، وبما عرفه، فلا يكلف بما لم يعرفه، لأنه تكليف بما لا يطاق.

وقد يقال: ما المانع من القول بتعدد حكم الله تعالى، فيكون لكل مجموعة من الناس حكم معين؟ أي ما المانع من تعدد الأحكام بتعدد محل الحكم؟

فنقول: المانع هو عدم وجود دليل عليه، وليس بممتنع في نفسه، ولكننا منعناه مع القول بوجوب عموم الأحكام. أما مع عدم تعميمها، فلا يُمْنَعُ، ولكن يتوقف ذلك على دليل. لأنه لا يمتنع أن يكلف الله تعالى بعض الناس بحكم، ويكلف غيرهم بحكم، هذا من حيث الجواز العقلي. ولكن بالنظر إلى كون هذه الشريعة عامة ولا دليل على التخصيص، فلا يلتفت إلى هذا الاحتمال، إلا ما قام الدليل على تخصيصه بذلك.

وقد ذكر الإمام العلامة السعد التفتازاني خلاصة الاختلاف والأقوال في هذه المسألة في حاشيته على التوضيح (٢/ ٣٣١)، ونحن نورده هنا مع بعض التعليقات عليه.

والأصل في اختلاف العلماء في أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحدٌ أوْ لا، اختلافهم في أنَّ لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً، أم الحكم ما أدى إليه اجتهاد المجتهد.

وقد تبين لنا مما سبق أن الأقرب هو أن يكون لله حكم معين في كل حادثة من

الحوادث.

وبناءً على أنه لا حكم لله في كل صورة، بل الحكم هو ما يؤدي إليه اجتهاد المجتهد، فيكون كل مجتهد مصيباً. ويكون معنى الإصابة هنا الإصابة أساساً في الاجتهاد، لا إصابة الحكم عند الله، لأنه يفترض أن لا حكم لله أصلاً.

وتحقيق هذا المقام أن نقول:

المسألة الاجتهادية إمّا أن يكون لله تعالى فيها حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قبل اجتهاد المجتهد، أوْ لا يكون، وحينئذ إمَّا ألا يَدُلَّ عليه دليل، أو يدل، وذلك الدليل إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فذهب إلى كُلِّ احتمالٍ جماعةٌ، فحصل أربعة مذاهب.

الأول: ألا حكم في المسألة قبل الاجتهاد، بل الحكم ما أدى إليه رأيُ المجتهد، وإليه ذهبَ عامَّةُ المعتزلة، ثم اختلفوا، فذهب بعضهم إلى استواء الحكمين في الحقيَّة، وبعضهم إلى كون أحدهما أحق. وقد يُنسَبُ ذلك إلى الأشعري، بمعنى أنه لم يتعلق الحكمُ بالمسألة قبل الاجتهاد، وإلا فالحكم عنده قديمٌ.

وفي هذا المذهب نظر من جهة عدم وجود حكمٍ لله تعالى في الحادثة، وقد افترض المعتزلة أن الأحكام تابعة للحسن والقبح العقليين، فإن كان الحسن والقبح ثابتين، فكيف لا يكون لله تعالى حكم في الحادثة؟

فإن قال قائل: إذا تساوى الحسن والقبح في حادثة، فليلزم أن لا حكم؟

نقول: هذا باطل، فعلى فرض التساوي يلزم القول بالإباحة، وهو حكمٌ أيضاً. وأيضاً فيه إشكال من جهة أخرى، وهي أنهم اختلفوا بعد قولهم بعدم وجود حكم في الاستواء بين الحكمين أو كون أحدهما أحقَّ، وهذا الاختلاف بينهم لا أصلَ له يقوم عليه، لأنه مع فرض نفي الحكم يلزم نفي الحسن والقبح مطلقاً، ومع نفي ذلك، لا معنى لكون أحد الحكمين أحق، فيلزم القول بالتسوية.

ولكن، إذا كان القول بالتسوية بينهما جائزاً عندهم، بناءً على الاختلاف، فلم لَمْ يُجوِّزوا تعدد الحكم في نفس الأمر ويقول بأنهم سواءٌ؟ ولعلهم لم يقولوا بذلك لما يلزمهم من لوازم قبيحة، سبق أن نبهنا عليها.

وأما ما قيل في مذهب الأشعري، فمن المعلوم أن الحكم عنده قديم؛ لأن الخطاب قديم. وعدم الحكم معناه عنده عدم تعلق الحكم تعلقاً تنجيزياً، وليس معناه عدم الحكم بالمرَّة. فيوجد فرقٌ بين قوله وقول المعتزلة.

الثاني: أنَّ الحكمَ مُعَيَّنٌ، ولا دليل عليه، بل العثور عليه بمنزلة العثور على دَفينٍ، فَلِمَنْ أصابَ أجرانِ، ولمن أخطأ أَجْرُ الكَدِّ، وإليه ذهبَ طائفةٌ من الفقهاء والمتكلمين.

وهذا المذهب بعيدٌ أيضاً، فلا معنى لكون الحكم معيناً، ولا دليل عليه، ثم بناءً على ماذا يكون الاجتهاد بعد نفي الدليل، وإنما يصحُّ الاجتهاد بَعْدَ إثبات الأدلة.

الثالث: أن الحكمَ معيَّنٌ وعليه دليلٌ قطعيٌّ، والمجتهد مأمورٌ بطلبه، وإليه ذهبَ طائفةٌ من المتكلمين، ثم اختلفوا في أنَّ المخطئ هل يستحق العقاب أم لا؟ وفي أنَّ حُكْمَ القاضي بالخطأ هل يُنقَضُ.

هذا المذهبُ أقربُ مما قبلَه، ولكنه بعيد أيضاً، وذلك من جهة ادعائهم كون الدليل قطعياً، لأن الواقع أن أكثر الأدلة ظنية وليست قطعية، فلو كان الدليل المنصوب على الحكم قطعياً، لما كثر الاختلاف فيه كما نراه.

الرابع: أن الحكم مُعَيَّنٌ، وعليه دليلٌ ظنيٌّ، إن وَجَدَه أصابَ، وإن فقده أخطأ، والمجتهدُ غير مكلف بإصابتها؛ لغموضها وخفائها، فلذا كان المخطئ معذوراً، بل مأجوراً، ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاءً معاً، أو انتهاء فقط.

هذا المذهب هو أعدلُ المذاهب، ولكن أن يقال إن المجتهد غير مكلف بإصابتها

على الإطلاق فيه نظرٌ، بل يكون مكلفاً بإصابته على حَسَبِ جهده.

وأما الاختلاف في أن المخطئ مخطئ ابتداءً وانتهاءً فقط، فالأقرب والله أعلم كون المخطئ مخطئاً انتهاءً فقط، وذلك لا يعني أن الجميع مصيب إصابةً تامةً ابتداءً، فلو كانوا كذلك لأصابوا انتهاءً، بل هم متفاوتون في إصابة الحق، أي طريق الاستدلال ابتداءً، وذلك راجع إلى نفس حقيقة الأدلة المنصوبة على الحكم، فإنها ظنية، والظنون تتفاوت كما هو معلوم، وهذا هو الأساس في عدم الحكم بإصابتهم ابتداءً مطلقاً، ولا القول بخطئهم ابتداءً مطلقاً.

رَجْعٌ إلى بيان مذهب التصويب والتخطيء في فروع الدين

قال ابن برهان في كتابه (الوصول إلى الأصل) [٢/ ٣٤٠] بعد ذكر خلافهم على قولين : كل مجتهد مصيب، والثاني الحق في جهة واحدة، وانقسمت كل واحدةٍ من الطائفتين إلى غلاة ومقتصدة.

أما الغُلاة من المصوِّبة، فقالوا: المطالب متعددة عند الله تعالى، وكل مَن أخذَ بمطلب منها جاز، وإن لم يجتهد.

قال الأستاذ أبو أسحق الإسفراييني: «هذا مذهب أَوَّلُهُ سفسطةٌ، وآخره زندقة، أما السفسطة فإن الشيء الواحد يكون في حالة واحدةٍ حلالاً حراماً، بالإضافة إلى شخصٍ واحدٍ. وأما الزندقة: فإن مقتضاه إفراج النفس في الشهوات من غير تبعة .

وأما المقتصدة مِنَ المصوِّبة: فإنهم زعموا أن المطالبَ متعددة، ولكن لا بُدَّ من الاجتهاد ولا يجوز التخيير في الاجتهاد». أ. هـ.

وهذا الكلام يؤيد ما رَجَّحناه سابقاً من رأيٍ في مذهب المصوِّبةِ. ولكن إنما يلزم السفسطة إذا قالوا بعموم تعلق كل حكم بجميع الناس، وأما مع القسمة كما ذكرناه نحن فلا يلزمهم ذلك من هذه الجهة.

وهذا المبحث ـ أعني مبحث التصويب ومقابله ـ وإن بدا لبعض الباحثين على

أنه من فضول علم الأصول، إلا أنه في الحقيقة أصلٌ كبير من أصول الفقه، ورابطٌ قويٌّ قريب لعلم الأصول بعلم أصول الدين، أعني علم الكلام، فينبغي الاعتناء به، خاصة أن بعض ملحدة هذا العصر صاروا يعتمدون عليه في إحالة التمسك بالشريعة، أو بعدم وجوب ذلك التمسك.

قال ابن برهان:

«وأما الطائفة الأخرى فإنهم أيضاً انقسموا إلى غلاه ومقتصدة. أما الغلاة: قالوا الحق في جهة واحدةٍ ما عداه خطأ، ومَنْ لم يدرك ذلك فهو مأثوم، وهذا مذهب الأصمّ، وابن علية، وبشر المريسي، وداود، وأصحاب الظاهر، وزعموا أن الإثم على قدر الواقعة، فإن كانت كبيرة كان كبيراً، وإن كانت صغيرة كان صغيراً.

ثم اختلف هؤلاء، فقال بعضهم : يتعين درك الحق يقيناً .

وعلق ابن برهان على هذا بقوله: «وهذا تكليف المحال، فإنه لا يتعين في مظان الظن»؛ وذلك لأن أكثر الحوادث لا أدلة قاطعة قائمة عليها.

« وقال بعضهم: لا يكلف درك الحق، ولكن يتوصل بالأمارات، وما كان مقدوراً لمثله كان مقدوراً له».

وهذه حجة بشر ومَن معه، وزادها ابن برهان بياناً فيما نقله عنهم [٢/ ٣٤٨]:

«قالوا: الحق ممكن التدارك، فَمَنْ أخطأ فليس بمعذور، وإصابة الأشبه ليس بمستحيل، وما كان مقدوراً لزيد كان مقدوراً لعمرو، فإذا أخطأ ذلك كان من تقصيره، فإذا كان تقصيره سبباً في سفك دمِ امرئٍ، كان مأثوماً، وكذلك لا يعذِر من خالفنا في قواعد العقائد وأصول الديانات؛ لأن الحقّ ممكن المدرك، وكذا فيما تنازعنا فيه، فإن دماءَ المسلمين محقونةٌ، فمن سفكها بالاجتهاد فهو مأثوم غير معذورٍ.

كذا قال، وكلامه عموماً جيد، إلا مواضع منها جاء تشدده، فإن أبطلناها وصلنا إلى القول الذي قاله جمهور المصوِّبة.

فنقول : سلمنا أن الحق واحد، ولكن لا نسلِّم أن المخطئ غير معذور، بل يُعْذَر لبذله غاية جهده.

ولا يلزم تكفير المخالف، بل إذا خالف في أصول قطعية قامت عليها الأدلة الجلية، وعلى كفر مَنْ خالفها، وإلا فهو مبتدعٌ.

وأما إذا حكم القاضي بحكم ترتب عليه سفك دم امرئٍ مسلمٍ معصوم الدم، فلا يأثم القاضي بذلك، لأنه إنما عمل باجتهاده، وكان اجتهاده على ما هو معتبر في الشريعة، فغاية ما يلزمه الخطأ، أما الإثم فلا.

وأما أن الحق في العقائد ممكن الدرك، فهو مُسَلَّمٌ، ولكن الأدلة فيها دقيقة لا يدركها خاصة في دقيق الكلام إلا الأقلون، ولذلك لا نبادر بتكفير جميع مَنْ خالفنا، بل نعذرهم وإن خالفونا.

وهذا مع جزمنا وقطعنا بخطئهم، ولا تعارض في ذلك، فكلما خفي المدرك حط عنه الإثم تخفيفاً.

وهذا كله على فرض عدم وضوح وقيام الأدلة، ومع فرض عدم عناد المخالف، أمَّا مع ذلك وعناده، فلا يبعد الكفر. وهذا أقرب إلى تحقيق قول الإمام العز بن عبد السلام في تكفير العلماء من المجسمة، أما العوام فلا يكفَّرون لجهلهم.

وبقي قول المقتصدة من المخطئة فإنهم قالوا: «الحقُّ في جهةٍ واحدةٍ، فمن أصابه فقد أصاب ما عند الله تعالى، ومَنْ أخطأ فهو معذورٌ غير مأثوم».

«ونقل عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن أنهما قالا: في الحادثة أشبه مطلوب لا يجب على المكلفين إدراكه، وإنما يجب عليهم الاجتهاد في طلبه، وهذا هو الفرق بين هذه الطائفة وبينهم».

وهذا هو خلاصة اختلاف المذاهب في هذه المسألة الدقيقة والجليلة، ويبدو للناظر المجتهد أن لا تعارض بين قول المقتصدة من المخطئة والقول المنقول عن أبي

حنيفة رحمه الله في الأشبه، فإنهما ينسجمان ولا يتضادان.

الاجتهاد في الأصول

هذا هو الشق الثاني من المبحث السابق، أعني الاجتهاد في الفروع، وهما معاً يتممان مبحث الاجتهاد مطلقاً، فإنه إما يكون في الأصول أو في الفروع.

وقد اتضح بما سبق أن تعدد الأحكام في الأصول في نفس الأمر مستحيل، وغاية ما يمكن هو تعددها في نظر من يجتهد.

ولاستحالة تعدد الأحكام في نفس الأمر في الأصول، ولأنه لا يتصور تعددها إلا مع الاجتهاد، فلذلك منع كثير من العلماء الاجتهاد في الأصول، لأنه يكون واسطة إلى خلاف الحق قطعاً. ومِنْ هنا جاءت بعض الروايات عن المتقدمين والمتأخرين في ذم علم الكلام. فهذه مسألة كبيرة ينبغي أن نوضح أصولها.

فنقول:

أما الاجتهاد بمعنى بذل الجهد والوسع لإدراك الحق مطلقاً، فهو جائز لا يمنع عنه مانع. ويمكن أن نتصور كون الاجتهاد مفضياً إلى المعذرية بسهولة في الفروع، لإمكان تعدد المطلوب في نظر المجتهد على ما ذكرنا، أما في الأصول العقائدية، فيصعب ذلك القول، بل يستحيل القول إن كل مجتهد مصيب، ومن قال بذلك في أصول الدين فهو زنديق وسفسطائي.

فغاية ما يمكن في هذا المبحث جواز القول بالاجتهاد مع استحالة القول بالتصويب، فيبقى المعذرية أو عدمها، أي هل يقال: من اجتهد في الأصول يُعْذَرَ وإن خالف الحقَّ، أم يُكَفّرُ ويُبَدَّع إن خالفه؟ أم يجمع بينهما؟

فيقال: يُعْذَر برفع الإثم، ويُكَفَّرُ ويُبَدّع لمخالفته الحقَّ في نفس الأمر.

هذا مبحث في غاية الدقة، وهذا التفصيل على هذا النحو من بحثي.

والتحقيق في حلِّ هذا الإشكال هو الفرق بين الضروري من الدين، وغير الضروري، فالذي اجتهد وتوصل في اجتهاده إلى خلاف الضروري في الدين، فهو كافر، وما اختلف فيه المجتهدون مما ليس بضروري أو من أصول الدين، فلا يكفر وإن ابتدع.

ويدخل في ما سوى الضروري من الدين، ما يعتبره كل مذهب من المذاهب ضرورياً في مذهبه، فهذا ما لم يكن ضرورياً من الدين، فإن خالفه غيره، لا يكفر وإن ابتدع.

فإن قال قائل: فما الفارق بين الضروري من الدين وغيره، حتى صار من يخالفه ولو كان مجتهداً يكفر، ومَن لم يخالفه واختلف مع غيره في ضمن دائرة الدين محافظاً على الضروري ومذعناً به، لا يكفر وإن ابتدع.

فالجواب: أننا نقول جزماً: ما دام الاجتهاد حجة، فهو حجة مطلقاً، ومنشأ حجيته هو احتمال العلم كما قلنا سابقاً، ومَنْ خالف الضروري من الدين وإن كان مجتهداً، فقد جزمنا بعدم إصابته وخطئه في اجتهاده، وجزم هو أيضاً بأن نتيجة اجتهاده مخالفة لما هو المعلوم من الدين، وصار يفكر ويجتهد في نطاق خارج حوزة الدين، ومَنْ كان حاله كذلك فهو غير معذور، لأن اجتهاده فاسد، ولمخالفته الضروري من الدين، ولوضوح مخالفته هذه له نفسه. ولا يشكُّ عاقل في كفر من أنكر وجود الله، وإن ادعى أنه اجتهد، ونتجت عنده هذه النتيجة.

وأما ما هو غير ضروري أنه من الدين، فيبقى احتمال وجود العلم فيه، وفي هذا النطاق تقبع أكثر الفرق الإسلامية التي اختلفت فيما بينها، كالمعتزلة والشيعة وغيرهم. ولذلك فقد قال أهل الحق بعدم تكفير هؤلاء إلا مَنْ عارض منهم معلوماً من الدين.

وهذا التحقيق والتقرير لا تجده في غير هذا الكتاب على اختصاره.

وبذلك، يمكن أن نتصور قول من قال بعذر المجتهدين في الأصول مما ليس بضروري من الدين، بأن لم يخالفه، فلم ينفِ عنه الإيمان، ولم ينف عنه الثواب على اجتهاده وإن جزم بغلطه.

ويكون الفارق بين الأصول غير الضرورية، وبين الفروع، أن تلك الأصول عليها أدلة قطعية وأما الفروع فأدلتها ظنية، ولأجل هذه العلة القائمة على الفرق بين القطع والظن، فإننا نقول: كل من خالف قطعيًّا ضرورياً سواءً في أصول الدين أو فروع الدين، فهو كافرٌ وإن اجتهد وبذل أقصى ما يستطيع. وهذه هي القاعدة الكبرى في التكفير. وبناءً على هذه النظرة فقط يمكننا أن نعرف لماذا نعتقد بكون جميع الفرق الإسلامية المعتبرة غير خارجة عن الإسلام، ومع ذلك نقطع بصواب بعضها وخطأ بعضها.

وما ذكرناه هنا في غاية الأهمية، فاحرص على فهمه وتدبُّرِه، فهو لعمري يحقق أصول الأصول.

الاجتهاد حجة

إذا كان الاجتهاد طريقاً إلى الكشف عن حكم شرعي فهو من هذه الجهة حجةٌ، لأن الحجة هو كل طريق اعتبر فيه الشارع كونه موصلاً إلى علمٍ بحكمٍ شرعيٍّ.

ومنشأ الحجية في الاجتهاد هو احتمال دلالته على العلم بالحكم، بحيث تكون هذه الدلالة معتبرة شرعاً، وذلك بمراعاة الشروط المذكورة للاجتهاد.

فجهة حجية الاجتهاد الاحتمال المعتبر للعلم بالحكم الشرعي.

يجب على العامي سؤال المجتهد ويحرم عليه العمل بمحض رأي نفسه

لما ثبتت الحجية للاجتهاد من حيث هو طريق للعلم بالحكم الشرعي، فقد ثبت أن العامي ليس بحجة، وإن ادعى الاجتهاد وحرمة العمل برأيه ثابتةٌ في حق نفسه وفي حقِّ غيره.

فإذا عَرَضَتْ مسألة لعامي، فعليه أن يبادر بسؤال مجتهد أو مَنْ ينوب عنه، وينقل له رأي المجتهد على هيئته.

وهل يجب على العامي السؤال عن الدليل، الصحيح أنه لا يجب عليه ذلك، بل إن استطاع فهم وجه الدلالة، أو كان الدليل بيناً واضحاً، فلا إشكال في أن يخبره به المجتهد، ولا يجب ذلك عليه إلا في مناط التعليم لمن استحق.

ولذلك نقول أيضاً بأن مذهب المجتهد لا يموت إلا بموت متبعيه وفناء قوله، فلو فرضنا مجتهداً اجتهد برأي، وحصل أن الأمة الإسلامية في عصرٍ من العصور لم يأخذ واحدٌ منها بهذا الرأي، فربما يكون هذا دليلاً على بطلانه.

وموت المجتهد لا يستلزم عدم كون مذهبه حجة بعده، ولذلك يجوز عندنا الإفتاء بمذهب مجتهد ميت.

وليعلم العامي أن مجرد اشتهار اسم من يدعي الاجتهاد ليس دليلاً على كونه مجتهداً بالفعل ليجوز له تقليده، بل الطريق إلى ذلك هو تسليم غيره من المجتهدين له بالاجتهاد وشهادتهم له بذلك مطلقاً أو مقيداً، مع دينه والتزامه بالإسلام عموماً، ودعوته إلى نفسه بكونه مجتهداً.

ولا يجب على العامي تقليد مجتهد واحدٍ بعينه في كل المسائل، ولو شاء ذلك لجاز، وله أن يقلد في بعض المسائل مجتهداً، وفي الأخرى غيره، بشرط ألا يصل إلى حدِّ الاستخفاف والتلفيق المفضي إلى أقوال فاسدة عند الجميع.

وما دمنا وصلنا إلى هذا الحدِّ، فلنقطع القلم عن الجريان، وندعو الرب الواحد الديَّان أن يوفقنا لإظهار دينه الذي ارتضاه لعباده في الأرض.

والحمد لله رب العالمين

سعيد فودة

الأربعاء ١٤/ ١/ ٢٠٠٤

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

هذا الكتاب

يودع العلامة سعيد فودة في هذا الكتاب، مفهوماً هاماً وهو أن علم الأصول يحتكم إليه عِلْمي الفقه والعقائد وما يتعلق بهما، فيأخذان منه الأدلة الكلية في استنباط الأحكام المتعلقة بكليهما،

وهي نظرة نصَّ عليها بعض الأئمة، ولكن المشهور في زماننا ارتباط الأصول بالفقه، وهنا يؤصِّل العلّامة ارتباطه الوثيق أيضاً بعلم العقائد كما هو بعلم الفقه، وبهذا تصبح العلوم الأخرى مذعنة له من حيث أدلتها الكلية وقواعدها العامة.

وحيث أن الفقه هو استنباط الأحكام العملية، والكلام استنباط الأدلة اليقينية في العقائد الدينية، وهذان الاستنباطان مبنيان على أحكام كلية وقواعد عامة، هي علم الأصول.

ومن شأن هذا المفهوم إن يُوسِّع ساحة الاشتغال بعلم الأصول، فكما أنه يحكم بقواعده العلوم لا بد أن يستوعب الفروع، وهي مهمّة الأصوليين الفحول ولا بد لها من بحث دقيق ونظر عميق وإيغال برفق وعزيمة بصدق، وبها تبعث الروح في الأصول، ولها كان هذا الكتاب.

دار النور للدراسات والنشر





تلفاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٥٨٥٩
خلوي: ٠٠٩٦٢٧٩٥٣٩٤٣٠٩
عمان - الاردن ص.ب ٩٢٥٤٨٠ الرمز ١١١٩
E-mail: darannor@gmail.com
www.darannor.com